

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

NOVIEMBRE-DICIEMBRE DE 1931.—NÚMERO 132.

La Unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno

III

El Congreso de Estocolmo.

(CONCLUSIÓN)

Pasemos ahora brevemente en revista los asuntos tratados y discutidos en la Conferencia, a la luz del *Official Report*, que nos da Bell en su libro. La carta de invitación dividía las materias, que se habían de tratar en seis capítulos:

- 1.º El deber de la Iglesia ante los propósitos de Dios sobre el mundo.
- 2.º La Iglesia y el problema económico e industrial.
- 3.º La Iglesia y el problema social y moral.
- 4.º La Iglesia y las relaciones internacionales.
- 5.º La Iglesia y la educación cristiana.
- 6.º Los métodos de cooperación y el esfuerzo cooperativo de las Comuniones cristianas» (Bell, 19).

El primer capítulo es fundamental para la actuación de la Conferencia. Implica los graves problemas de la divina economía en la revelación, en la salud de Jesucristo y en la fundación de la Iglesia. ¡Otros tantos problemas insolubles para quienes excluyen los dogmas del Evangelio y para quienes querían prescindir de la fe y de la constitución de la Iglesia! Por eso no es de extrañar que de todos los discursos pronunciados en la Conferencia sean éstos los que se revelen más deficientes.

El pastor Winfredo Monod, profesor de Teología práctica en la Facultad Libre de Teología de París, fué el primero en hablar, tomando

por tema las palabras de S. Pablo a los Efesios: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo, con todo género de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo, etc.» (Ef. I, 3-8). Esta declaración expresa el plan divino sobre los hijos del Señor que moran en la tierra. No es romana, ni ortodoxa ni protestante; es simplemente evangélica y se levanta por encima de todas las denominaciones eclesiásticas. Para que la revelación bíblica resulte verdadera, no basta afirmar que las almas están llamadas a la salud; es preciso extender el plan de la redención colectiva. Debemos ahora aspirar al ideal, a la humanización de la humanidad, a la formación en la tierra de una familia, en la que el Hijo del Hombre «sea el primogénito entre innumerables hermanos», formados según su imagen. ¿Cuándo nos sentiremos con el valor necesario para proclamar esto? Lo esencial es que nosotros estemos decididamente resueltos a cambiar los métodos, que nos han conducido a la catástrofe. Yo repito una vez más que, si el mundo ha roto sus diques, los cristianos individualmente tomados tienen el trágico sentimiento de que la Cristiandad en cuanto tal carece del órgano indispensable para afirmar colectivamente su ideal común. Todos los partidos despliegan sus banderas; pero la Iglesia universal, con tener su propio estandarte, no ha logrado izarlo triunfante sobre todos los demás. Y sin embargo, Cristo ha profetizado hablando de la enseña de la Iglesia: «Si yo fuese levantado de la tierra, todos los hombres traeré a mí». Es un hecho que antes del fatal año 1914 los gobiernos temían, para un caso de guerra, la manifestación unánime del Socialismo organizado, pero ni el más ligero temor sentían por la opinión de las Iglesias. La Cristianidad no era para ellos una realidad concreta, sino una masa de individuos impotentes, un caos de denominaciones rivales.

Todo esto ha cesado. Las Iglesias, movidas por la inspiración divina, han resuelto juntar en una importante sesión las tres grandes ramas de la Cristiandad universal y universalista, la Catolicidad Romana, la Catolicidad Griega y la Catolicidad Protestante. Por desgracia la Iglesia Papal ha declinado nuestra invitación; ella no está efectivamente representada en esta asamblea, pero todos estamos persuadidos de que en espíritu está con nosotros. Al rehusar nuestra invitación ha permanecido leal a la actitud que inexorablemente le imponen sus postulados dogmáticos; pero ella no ha condenado el fin sagrado por el cual estamos trabajando con el más deliberado fervor. Este fin se halla en perfecta armonía con el sueño milenaripo del Catolicismo Romano, bajo el encanto de la visión que esclarece la oración sacerdotal: Un rebaño, un pastor».

«Los promotores de esta Conferencia han establecido sabiamente las piedras miliarias a lo largo del camino que debemos recorrer. Dejando a un lado las cuestiones de dogma, de ritual y de materias puramente eclesiásticas, han concentrado la atención en el campo de la *Vida* y de la *Acción*. Pero la vida y la acción cristianas tienen su principio en nuestra comunión religiosa con Jesucristo, como los rayos de oro, en las pinturas primitivas, brotaban de las llagas de Cristo crucificado. Y al ser nosotros imperativamente llamados por el Espíritu Santo para establecer el programa, que recayó sobre la Iglesia después de la guerra, este *programa* debe derivarse de nuestro *Credo*. La Cristiandad se halla en estado de encontrar en la oración dominical, que es la carta ecuménica por excelencia de la Iglesia, la doctrina esencial de la Biblia, la doctrina del Reino de Dios. Esta doctrina, interpretada a la luz de la profecía israelita, es la síntesis de un *Credo* y de un *Programa*. El Credo puede expresarse en esta fórmula: *El Espíritu es la suprema realidad*. El programa pudiera formularse así: *El Espíritu ansía encarnarse*, o empleando un lenguaje más científico: *La ley del Espíritu sobre la tierra es la encarnación*. En la oración dominical la invocación «Padre nuestro» corresponde al Credo; la petición, «el pan nuestro» corresponde al programa. ¡Y cuánto han descuidado esto las Iglesias! De la actual Cristianidad se puede asegurar que ella tiene un Mesías, pero sin teoría mesiánica (sin programa); mientras que el Socialismo tiene una teoría mesiánica sin Mesías (sin Credo).

Con estos pensamientos Monod cree hallarse «en comunión con S. Crisóstomo y Orígenes, con Pascal y S. Francisco de Asís, con Lutero y con Livingstone, y se vuelve a sus hermanos ausentes, los católicos romanos, cuyo lugar en la Conferencia está actualmente vacío, pero cuya presencia espiritual es de todos sentida. Tal actitud los aflige, y su definitiva separación podría traer el peligro de debilitar el testimonio de fe y amor que demanda la Cristiandad Universal, en la angustia de la hora presente, para la salud del mundo. El Romanismo ha sido en el pasado el campeón del ideal «católico» y universalista; quiera Dios que en el futuro se mantenga fiel a las gloriosas esperanzas, que han dado fama inmortal a sus más ilustres jefes.

La conclusión de este discurso es un voto de que la Iglesia contemporánea, arrepentida y purificada, se resuelva a sufrir por la salud del mundo, y a organizar una cruzada contra la miseria y la guerra; de que un nuevo S. Francisco suscite en todas las partes de la Cristiandad misioneros de la Tercera Orden laical, encargados de predicar el Evange-

lio moral, social y espiritual, único capaz de preservarnos del horrible espectáculo de otra catástrofe mundial. De Estocolmo deben partir de dos en dos los mensajeros, a la manera de los discípulos, por los pueblos y aldeas, para anunciar como el antiguo profeta: «¡Aún cuarenta días y Nínive será destruída!» ¡Sin un arrepentimiento nacional e internacional nuestra civilización perece!

Hemos procurado resumir el discurso de Monod, empleando, cuanto nos fué posible, sus palabras, para dar a nuestros lectores la expresión más fiel de su pensamiento y de su espíritu.

El profesor de París siente hondamente los actuales males del mundo, y más la desunión de las Iglesias, suspirando por que esta calamidad acabe. Es de todos los que hablaron en Estocolmo el que muestra sentir más la ausencia de Roma y que no cesa de invitarla, en un tono, mezcla de veneración y de reprensión, a desistir de su actitud y asociarse a sus hermanos para la obra común. Pero junto con esto es fácil ver la vaguedad de los principios, que establece para llegar a tan alto fin. Aún más que vaguedad, es contradicción, pues, mientras asienta como cosa necesaria que el programa de la Iglesia se derive del Credo, quiere prescindir de éste, o lo que es igual reducirlo a dos vaguísimas fórmulas: «*El Espíritu es la suprema realidad*», «*Padre nuestro*» (Bell, 55-72).

El obispo de Sajonia, Ludwig Ihmels, para ilustrar por su parte el propuesto tema del deber de la Iglesia ante los planes de Dios sobre el mundo, trata de la fe, y en su conclusión se nota la educación luterana e individualista del autor, que no le permite lanzarse a la carrera por los caminos del Cristianismo social. «Todos convenimos, dice, que la Iglesia debe dar una regla para la aplicación de los principios cristianos a la vida industrial; pero al mismo tiempo debemos evitar cuidadosamente toda intromisión en los detalles técnicos. Ante todo no debemos en ningún momento olvidar que el Cristianismo es religión y nada más que religión. La Iglesia puede ejercer el noble derecho de influir sobre la conducta moral, y apoyar la consecución de un orden social cristiano; pero solamente ayudando a aquellos que gozan de una sociedad de fe con Dios por medio de Cristo, para mostrar esta sociedad en todos los órdenes de la vida moral. No debe, ni aun remotamente, aparecer como si la vida moral fuese una cosa aparte y la vida religiosa algo, por decirlo así, añadido. La fe es puesta a prueba en la vida actual, y la sociedad con Dios debe influir en todo el conjunto de la experiencia moral. Por esto la Iglesia no puede quizá aceptar la secularización de las ideas específicamente cristianas, aunque éstas permanezcan las mis-

mas, después que han brotado del suelo de la fe personal. Sin duda que la Iglesia debe reconocer con alegría como uno de los frutos de sus trabajos, el que las ideas, de origen cristiano, sean mantenidas en la vida pública por aquellos que no tienen ninguna o escasa experiencia cristiana; pero no debe nunca olvidar que la verdadera vida cristiana, sea individual, sea social, sólo puede brotar de la fe. Esta es la razón de que la transformación de la sociedad por el Cristianismo sólo puede ser realizada por la conversión de los individuos que forman la sociedad.—De esto hemos de sacar la conclusión, que todos los esfuerzos de la Iglesia deben dirigirse a excitar la fe personal. Y esta fe será vigorosa y saludable cuando ella se mantenga conscientemente unida con la comunidad cristiana, que la engendró. La comunidad de los que poseen esta fe es el término final. Permitidme repetir una vez más que toda la obra de la Iglesia debe brotar de la fe en Aquél, que era, que es y que está para venir» (Bell, 78 s.)

Los que alcancen a entender todo este razonamiento de teología luterana, se darán cuenta de que toda la religión consiste en la fe personal, en la consciencia de nuestra unión con Dios por medio de Cristo. De aquí debe brotar nuestra vida cristiana individual y social, sin que la Iglesia pueda darnos normas para regir esta vida, como no nos las puede dar para regir nuestra misma fe. Seguramente que esta doctrina debió de dejar un tanto fríos a los entusiastas organizadores de la Conferencia, los cuales pensarían que la Iglesia podía dar algo más que esas buenas disposiciones subjetivas para resolver los problemas de la postguerra.

El Rev. C. F. Wishart, norteamericano, nos da en su discurso un cuadro del estado del Protestantismo en Estados Unidos y de cómo éste realiza los planes de Dios sobre el mundo. Es un documento interesante, de historia contemporánea, pero que nada contiene de teología (Bell, 79-85). Ésta se encuentra en el trabajo del anglicano Rev. A. E. Garvie, cuyo pensamiento se resume en estas palabras: «Aunque trascendiendo las limitaciones del mundo, la Iglesia debe ser cada vez más inmanente en el mundo. Como Dios se hizo en Cristo participante de los sufrimientos del hombre, así la Iglesia asociándose a los sufrimientos de Cristo se conforma con su Cabeza. Como El, santo, inocente, inmaculado, separado de los pecadores, se identificó sin embargo con la humanidad pecadora y, según la atrevida frase de S. Pablo, se hizo pecado y maldición por nosotros, participando plenamente en la suerte del hombre, que lleva sobre sí el pecado; así debe la Iglesia, no permanecer

apartada del mundo que peca, que lucha y sufre, sino conocer íntimamente sus necesidades, dispuesta a ayudar, a cualquier costa, al remedio de las mismas. Lo que el mundo necesita, para que los planes de Dios se cumplan, es que la Iglesia sea crucificada con Cristo, por el estudio, la compasión, la abnegación, el sacrificio. Esta es la *via dolorosa* para la Iglesia de Cristo, si ella ha de ser el cuerpo de Cristo en el mundo, por la cual El completa su obra y realiza los planes de Dios sobre El» (Bell, 92). Hermosamente dicho, si se entiende como es debido; pero doctrina demasiado genérica para venir a resolver los problemas concretos que la Conferencia propone y el mundo reclama.

El metropolitano ortodoxo de Sofía (Bulgaria) pronuncia un discurso elocuente y lleno de unción pastoral sobre la unión de las Iglesias. Se muestra profundamente conmovido a la vista de aquella asamblea, en la que todos deben sentir la voluntad de nuestro Señor Jesucristo, que reina, que nos junta en uno por la virtud de su Santo Espíritu, que nos ilumina, nos santifica y nos une. En estos momentos de sagrada inspiración siente más vivamente que nunca cómo el Espíritu de Dios, por medio de su Iglesia, destruye la valla de separación entre el Oriente y el Occidente, haciendo que cristianos de todos los países junten sus esfuerzos para el servicio del Evangelio. ¿No vemos acaso nosotros cómo en la vida intereclesiástica crece más y más cada día la conciencia de que todos somos miembros del cuerpo de la Iglesia, e hijos del mismo Padre celestial? (Bell, 94).

Otro es el espíritu del arzobispo anglicano de Dublín. Comienza diciendo que la Conferencia versa sobre la *Vida y Acción*. Y no obstante ser eminentemente práctica, y precisamente por esto mismo, no debemos contentarnos con atender a la superficie de las cosas. Debemos considerar las cosas, o mejor, los hombres en sus últimas relaciones. Este es el supremo practicismo, pensar bien antes lo que debemos obrar. Lo que sigue no demuestra que el orador sea un filósofo ni un teólogo, ni sus palabras derraman mucha luz sobre el tema propuesto y sobre los asuntos de la Conferencia (Bell, 98-107).

También resulta de una filosofía un tanto vaga el discurso del Rev. Jens Gleditsch, obispo de Nidaros (Noruega), el cual comienza diciéndonos, que, por atrevido que parezca el tratar del plan de Dios sobre el mundo, todas las religiones se han interesado por él. Sobre todo la religión monoteísta envuelve un plan universal y coherente sobre el mundo. Y no hay religión en la cual esta idea haya ejercido más influencia que en el Cristianismo. Las primeras generaciones cristianas vivían en

una angustiosa expectación de la gran intervención de Dios en el mundo. El término que el Cristianismo señala a nuestra fe es el Reino de Dios. Pero esta concepción implica una dificultad, sobre si significa algo de ésta o de la otra vida. Tipo de la primera interpretación es el milenio del Apocalipsis, de la segunda es dura la reprobación de los Reformadores. Estos estaban en lo justo cuando aseguraban que el Reino de Dios predicado por Jesucristo transcendía todas las posibilidades terrenas. Las sentencias sobre este punto han cambiado de generación en generación hasta la época presente. En un tiempo se enseñaba que el Reino de Dios predicado por Jesucristo era esencialmente ético, pero luego se pensaba en un cataclismo que revolucionaría toda nuestra vida. Si miramos las cosas más atentamente, hallaremos que en ambos extremos, la inmanencia y la transcendencia del Reino de Dios, hay algo de verdad, y que la verdad completa está entre dos extremos. Usando una metáfora, tomada de la naturaleza, diremos que el Reino de Dios está en la línea del horizonte donde la tierra termina y se apoya la bóveda del cielo (Bell, 108 s.)

Con este resumen, que tenemos por bastante completo y fiel, de los varios discursos consagrados al primero y fundamental tema de la Conferencia, creemos haber puesto en claro el pensamiento que antes indicamos, a saber, que el Protestantismo, que carece hoy de un cuerpo de doctrina dogmática, no tiene tampoco un cuerpo de doctrina moral, individual o social, y se halla sin medios de resolver los problemas que la época presenta al Cristianismo. Cuando el pastor Monod decía que las Iglesias tenían un Mesías sin programa mesiánico, decía, a lo menos, en la última parte, una gran verdad, entendido esto de las Iglesias separadas, no así de la Iglesia Romana, que con su cuerpo de teología dogmática fuertemente organizada nos ofrece también otro semejante de teología moral, en la cual, si no se hallan resueltos todos los problemas que la vida humana va sucesivamente proponiendo, pero se nos den los principios firmes y precisos, en que se puede buscar y encontrar la solución.

* * *

Después de lo dicho, no se extrañarán los lectores que no hallemos en la discusión de los problemas sociales que siguen gran copia de doctrina. La hay ciertamente en algunos discursos o memorias, que miran los temas desde un punto de vista científico, humano: nunca en aquellos en que se los mira, como era propio de la Conferencia, desde el punto de vista teológico o eclesiástico.

En los días 20 y 21 de Agosto se debatió el segundo tema: *La Iglesia y el problema económico e industrial*. Empezó el Rev. W. Moore, Deán de Worcester (Inglaterra), insistiendo en la necesidad de aplicar el espíritu y la doctrina de Jesucristo a la vida económica e industrial, y protestando contra la doctrina de que la Iglesia no tiene nada que ver con la política, y que la ley de Cristo no se extiende a los asuntos internacionales. El negocio, dicen, es el negocio, y tiene su propio código. El Sermón de la Montaña, los sentimientos de los himnos cantados o de los sermones predicados el domingo, no tienen nada que ver con las ocupaciones en que el hombre está metido durante la semana.—Al contrario, la petición del Padre nuestro «Venga a nos el tu reino, hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo», son una prueba de que Jesucristo miraba al establecimiento de un orden social cristiano. El orador tiene por cierto que en la revelación cristiana poseemos la clave para la solución de todos los problemas humanos, incluso el económico e industrial. Esta revelación, en lo que toca a su valor social, se resume en cuatro palabras: «Amor, Fraternidad, Misericordia y Justicia». Lo que hoy necesitamos es que los cristianos, que creen en el Evangelio Social, se junten en uno y vean cómo el ideal cristiano puede realizarse en las condiciones de la actual vida económica e industrial (Bell, 123-129). Bien dicho; pero precisamente lo que piden a la Conferencia esos cristianos, a quienes se debe predicar el Evangelio Social y los mismos que lo han de predicar, son las normas concretas conducentes a ese fin.

El obispo de Sajonia vuelve a tomar la palabra en la discusión de este tema para insistir en los principios antes expresados, y no del todo conformes con este Evangelio Social. A su juicio, el oficio de la Iglesia es predicar el Evangelio de Jesucristo, incluyendo el reconocimiento de su deber social. Y todos los delegados al volver a su país deben esforzarse con renovado celo en proclamar a nuestro Señor Jesucristo, Señor de los patronos y obreros; pero sobre todo Señor de su Iglesia (Bell, 131).

El Sr. Shailer Mathews comienza con esta proposición, de sentido un poco dudoso; que «el porvenir de la Iglesia está indisolublemente ligado a la vida económica del mundo moderno». Esto ya nos asegura cuál es su juicio acerca de las relaciones entre la Iglesia y la vida económica. La Iglesia debe favorecer los elementos humanos en toda lucha económica. La Iglesia debe inducir a sus miembros a no hacer de la sola potencia de adquirir, la base principal de la actividad económica e industrial. La Iglesia debe dar una dirección moral al malestar industrial. La fe religiosa no debe convertirse en un anestésico económico. Dios

no está ligado a la totalidad del presente orden social. Los hombres tienen derecho a estar descontentos de la actual situación económica, que los impide satisfacer sus necesidades como personas humanas. La Iglesia debe insistir en que la sola existencia de un orden industrial no justifica necesariamente su continuación. El amor es un llamamiento a democratizar toda suerte de privilegios por los cambios sociales, que sean más prudentes. La Iglesia debe hacer más que favorecer los derechos y estimular la justicia en la vida económica; debe predicar que, no obstante el sacrificio que lleva consigo, el amor es practicable en la vida industrial, porque Dios mismo es amor activo (Bell, 138-140).

Arvid Runestam, profesor de teología dogmática y moral en la Universidad de Upsala, diserta sobre el amor, como psicólogo, más bien que como teólogo, pues se olvida del *motivo formal* del amor cristiano, que es lo que lo levanta sobre todos los otros amores. Para formarse juicio de su doctrina bastará hacerse cargo de los epígrafes siguientes que son otras tantas tesis: 2. *El amor no tiene mayor valor, porque se extienda a mayor número de objetos.* 3. *El amor no es de más valor, porque se dirija a un objeto de más valor.* 4. *El valor del amor no depende del objeto amado, sino del sujeto que ama* (Bell, 141-156). Ya se ve por aquí cuánto descende de su dignidad el amor del hombre a Dios y al prójimo por Dios.

Sobre el tema interesante de la propiedad disertó el pastor francés Elías Gounelle, en forma precisa y concreta. En su proposición primera pide a la Iglesia la iniciativa de una confesión de sus propios pecados sociales. La segunda, copia y hace suyas una serie de conclusiones de una notable memoria de la COPEC (*Conference on Christian Politics Economics and Citizenship*), que «definen en armonía con el Evangelio los fines precisos de la industria, de los negocios, y por tanto de la propiedad». Esas conclusiones son lo más apropiado a la discusión del tema que se lee en el *official report* de Bell, aunque por lo graves exigirían una sólida comprobación teológica. Damos como prueba el fin: Nuestro deseo es que las Iglesias luchen sin desfallecimiento por la transformación del presente régimen capitalista, caracterizado por la sed de ganancia, la competencia y la lucha de clases, en un régimen democrático, de utilidad (service) social, de común responsabilidad y de cooperación, en orden a realizar: a) la perfecta unión del capital, la dirección y el trabajo; b) justa participación en el control y en las ganancias por parte de todos los factores de la producción, incluyendo los mismos obreros; y su acceso, mediante el trabajo honrado y productivo, a la propie-

dad de los medios de producción». En la tercera proposición pide a la Conferencia no limitarse a discursos y plegarias, sino probar con obras que para el futuro el Cristianismo toma en serio el estudio y la solución de los problemas sociales. Para ello sugiere la fundación de un INSTITUTO INTERNACIONAL DE VIDA Y ACCIÓN, cuyo objeto sea estudiar desde el punto de vista moral y espiritual, la situación de las clases trabajadoras, así del trabajo intelectual como del manual, y sus relaciones con el capital, y protestar, si fuese necesario, contra las flagrantes violaciones de las leyes no escritas, en el comercio y en la industria, y promover los medios más prácticos de reforma. En la cuarta y última proposición pide que no se clausure la Conferencia sin enviar un mensaje religioso y amigable a las clases trabajadoras del mundo entero, e indica el contenido de tal mensaje.

El Rev. Billing, obispo de Vasteras (Suecia), insiste sobre el mismo tema del Instituto, cuya finalidad detalla (Bell, 193-197).

El Rev. Worth M. Tippy, norteamericano, hablando de la cooperación nacional abunda en las mismas ideas de los anteriores, y aún parece mostrarse más radical, como se ve por las siguientes palabras: «La industria debe convertirse cada vez más en un *trust* social, en una empresa cooperativa con representación del trabajo. Esta es la gran expresión de la fraternidad humana. Y estas formas se van desarrollando con rapidez. Tales son los contratos colectivos con los *trade unions*, consejos de trabajo, las cooperativas municipales y empresas estatales de utilidad pública, socialismo y comunismo no revolucionario. La experiencia dirá cuáles son las mejores formas, pero no toca a la Iglesia el dictarlas» (Bell, 158).

El pastor belga Busé habla del trabajo de los jóvenes en la industria, proponiendo a la Iglesia laborar por la creación «de un movimiento de opinión, que asegure a la juventud obrera su normal desarrollo físico, intelectual, profesional y moral, en orden a despertar el sentimiento de su personalidad en una sociedad que busca el establecimiento del Reino de Dios» (Bell, 210).

Sobre la cooperación de la Iglesia en la solución del problema del paro forzoso propone el Sr. Aug. Springer consejos muy discretos (Bell, 211-216).

En toda esta serie de estudios hay cosas muy dignas de consideración, propuestas por hombres versados en los problemas sociales y dictados o por su conciencia cristiana o por su ciencia social. Lo que se echa de menos es el estudio teológico de esos problemas y la solución de

los mismos en virtud de los principios morales sacados de la Biblia, que es para los Protestantes la única norma de fe y de acción.

* * *

El tema tercero *La Iglesia y los problemas moral y social*, fué discutido los días 22 y 24. Fuera del debate general acerca de la parte que a la Iglesia compete en la solución de estos problemas, se estudiaron muchos temas especiales, como la familia y el hogar, la juventud, la relación de los sexos, la vocación cristiana, el tratamiento del crimen, la asociación cristiana en la vida y en la acción, el alcoholismo, el descanso y el recreo. Todos estos temas, tratados por especialistas, nos revelan en general competencia científica de parte de los oradores, aunque no precisamente ciencia teológica. El prelado D. Schoel, de Stuttgart, propone con claridad y precisión una serie de problemas sociales, que la Iglesia debe abordar, aunque sin señalar los principios de solución (Bell, 218-223). El pastor Scheer, diputado por el Alto-Rhin en la cámara francesa, habla sobre la religión y la moralidad. El tema de la familia y el hogar lo estudia el inglés Rev. Will Reason, miembro de la Conferencia COPEC. Otro inglés, George Cadbury, trata de la vivienda en Inglaterra; y F. de Witt Guizot, francés, estudia el mismo asunto en Francia. Tres oradores de distintas nacionalidades hablan con simpatía del problema de la juventud. De la relación de los sexos disertó con muy buen sentido la Sra. Paula Mueller-Ottfried, miembro del Reichstag alemán. Otros tres oradores, uno sueco, otro alemán y otro americano, disertan sobre la vocación cristiana en la época actual. Penalistas competentes ventilan el problema penitenciario a la luz de la religión cristiana. El alcoholismo es tratado por varios oradores, suecos, ingleses y norteamericanos, haciendo luego el resumen el arzobispo de Upsala, Nat. Söderblom, cuyas conclusiones fueron: a) reconocimiento de los males del alcoholismo; el gran problema no es precisamente si es lícito a un clérigo cristiano beber vino, sino cómo se puede salvar a los individuos, a las familias y a la sociedad del azote de la embriaguez y del alcoholismo; b) en vez de combatirse unos a otros, *prohibicionistas* y *controlistas*, deben juntar en uno sus fuerzas; la Iglesia debe considerar un deber suyo dar fuerza a la ley, sea ésta de control o de prohibición; debe además estudiar el problema y probar de desarrollar la legislación de la manera más adaptada a las condiciones de cada país, pues no son éstos iguales; c) debe también la Iglesia alentar y participar en toda propaganda contra la embriaguez, mediante la educación del pueblo y medidas ordenadas a sal-

var los borrachos y sus familias del infierno del alcoholismo (Bell, 412).

* * *

El tema cuarto de la Conferencia, *la Iglesia y las relaciones internacionales*, se empezó a discutir el día 24 de Agosto y ocupó las sesiones del 25 y 26. En orden a su declaración se trató del carácter universal de la Iglesia, de su deber de predicar la fraternidad universal, de las relaciones internacionales, de la paz y la guerra, de la amistad internacional por medio de las Iglesias, de los deberes cristianos para con su nación y estado, de la sustitución de la guerra por la ley en los conflictos internacionales, y del amor cristiano como medio de reconciliar los pueblos. En todos los oradores palpitan los mismos sentimientos de paz, de fraternidad, de concordia, de odio a la guerra y a todas las calamidades que trae consigo. Muchos alaban la Sociedad de las Naciones como el medio que hoy poseemos de sustituir la guerra por la ley. Pero en medio de todos estos buenos deseos un teólogo o un internacionalista echará de menos algo que signifique una doctrina organizada, en que todas estas aspiraciones aparezcan ligadas entre sí y con los principios del Evangelio. Acerca de éstos nos da el pastor francés, Gounelle, en el comienzo de su intervención sobre la Iglesia y las relaciones internacionales, declaraciones dignas de nota. Habla del Evangelio de Jesucristo, y dice que «la Conferencia está dividida sobre el significado que debe darse a la idea escrituraria, que a todos los inspira, que es el Reino de Dios. Algunos quieren ver en él un sinónimo de la salvación por la gracia, o el perdón; otros ven un nuevo orden material regido por Dios. Pero, cualquiera que sea nuestra explicación del Reino de Dios, sea espiritual o material, sea individualista o social, esto es, bien considerado, de poca importancia. Las relaciones de las naciones prácticamente, y en esto convienen todos los presentes, deben regirse por las leyes de este Reino, y nosotros debemos desear que la voluntad de Dios, la voluntad de la justicia, de la paz, se realice en la tierra, según el programa de la oración dominical» (Bell, 453).

* * *

El tema quinto, *la Iglesia y la educación cristiana*, fué discutido en los días 27 y 28 de Agosto en sus varios aspectos, personal, cívico, internacional y eclesiástico. El norteamericano Rev. William Adams Brown presentó la memoria de la Comisión encargada de estudiar este tema. La introducción nos da una idea de la composición de la Conferencia.

Dicha Comisión constaba de 15 miembros y en ellos estaban representados tres continentes, once lenguas, doce naciones, 17 Iglesias, y además reinaba entre ellos la más variada educación filosófica. Había en la Comisión Griegos ortodoxos, Luteranos, Presbiterianos, Reformados, Anglicanos, Episcopalianos, Congregacionalistas, un miembro de la iglesia checo-eslovaca; cuatro obispos de otras tantas regiones, a saber, Japón, Checo-Eslovaquia, Dinamarca y Estados Unidos. Sin embargo todos estaban unánimes en los puntos que la memoria contiene. Dos son los pensamientos que la dominan: El primero que como cristianos somos responsables de aportar los recursos espirituales del Evangelio para sostener la vida de nuestra generación; segundo que no podemos descargarnos de esta obligación, a menos de aplicar de una manera orgánica nuestros principios cristianos a todas las manifestaciones de la vida, y que nuestro deber como maestros es hallar el modo de realizar esto. Con una monotonía constante una Comisión en pos de otra, nos ha ido recordando que no podemos dividir la vida en dos sectores, el uno religioso y el otro seglar; el uno regido por el Espíritu de Dios y el otro gobernado por nuestro propio impulso. Todas nuestras relaciones deben ser cristianizadas, aun aquellas en que es más difícil el ejercicio de la fraternidad. Si esto no puede hacerse, nuestra doctrina de la Paternidad de Dios pierde todo su valor. Sin la fraternidad humana, la Paternidad de Dios queda reducida a una bella frase (Bell, 561 s.)

Con el principio de esta memoria juntaremos el fin, que es digno de nota por la sinceridad, que revela: «Me perdonaréis, si al concluir dirijo algunas palabras como profesor de teología a mis colegas en la enseñanza. Nosotros hemos de confesar nuestros pecados, nosotros especialmente. Cuando yo pienso en mi carrera de maestro, ¡cuán provincianas han sido mis miras, cuán estrecha mi simpatía, cuán abstracta y teórica mi enseñanza en comparación con este admirable mundo de realidades, en que Dios ha querido introducirme estos días! Yo, a la verdad, me quedo confundido. Los términos técnicos, que empleamos en nuestras clases, tales como Ortodoxo, Anglicano, Luterano, etc., han adquirido calor y vida, cuando yo los veía interpretados y transfigurados en las personas, con quienes he trabajado en esta Comisión y en esta Conferencia. Durante mucho tiempo hemos estudiado y enseñado aisladamente. Necesitamos organizar nuestro pensamiento como nuestros colegas de ciencias físicas han organizado el suyo... Por mi parte, propongo interpretar a los ministros del porvenir la infinita variedad e inexhaustas riquezas de la Iglesia Universal» (Bell, 568).

Palabras hermosas, por cuanto son una confesión de lo limitado de nuestra vida, de nuestra capacidad y de nuestra ciencia. Sólo desearíamos que, como el Dr. Brown adquirió esa idea real de lo que era un ortodoxo, etc., la hubiera adquirido de lo que era un católico romano, y que ésta le sirviera para introducirle en los senderos de la verdad plena.

De los oradores, que tomaron a su cargo la exposición de los aspectos particulares del tema general, se destaca el patriarca de la Iglesia nacional checo-eslovaca, que hablando de la educación de la personalidad cristiana, se limita a ponderar el vigor de esa personalidad en aquella parte de su nación, que por espacio de tres siglos venían luchando contra el poder de Roma, hasta que cinco años antes logró organizarse bajo el patronato de Juan Hus y formar la iglesia más joven de todas las presentes en la Conferencia. «Nosotros, concluye, no aborrecemos la Iglesia Católica Romana, pero insistimos en la conservación de nuestra personalidad cristiana. Nuestro único fin es ser buenos, y siendo buenos, ser fuertes para ayudar a la obra de Dios en el mundo por el sacrificio de nosotros mismos» (Bell, 577).

Sobre la unión del Oriente y el Occidente habló el obispo de Egipto y Sudán Rev. Llewellyn Gwinne, el cual da estas normas para romper el muro de separación: 1) Proseguir tranquilamente nuestros esfuerzos amistosos por medio de conferencias, ayudas, visitas de sus países, estudio de sus lenguas. 2) Evitar todo cuanto tenga apariencia de patronazgo, minimizar su atraso, ponderar sus padecimientos por el nombre de Cristo; si de tiempo en tiempo miembros de esas iglesias encuentran su espiritual patria entre nosotros ser generosos con ellos y procurar que vuelvan con renovada fe a sus iglesias. 3) Es para ellos difícil de comprender cómo los cristianos occidentales han hecho tan poco por sus perseguidos hermanos del Cercano Oriente. Cuántas veces ellos gritaron, y gritarán en vano; perseguidos, muertos, forzados a veces a renegar la fe, mientras que las poderosas naciones cristianas no parecían prestar atención. 4) Respecto a los Griegos ortodoxos debemos trabajar con los gobernantes de nuestros países por que influyan cerca de los ocupantes de los cinco Patriarcados sobre favorecer la reunión en sínodo, pues mientras éste se difiere, se impide por el mismo caso que ellos se den cuenta de los problemas que afectan a toda la Cristiandad. 5) Entre tanto debemos cooperar en lo posible, trabajando por el bienestar social y moral del pueblo con quien vivimos, combatiendo la embriaguez, el tráfico de blancas, las drogas estupefacientes, y luchando por la aplicación de los principios cristianos a la vida industrial. 6) Es por el momento de poca

utilidad, a mi juicio, emprender algo por la conformidad de la doctrina. Los Orientales son grandes teólogos, y gustan mucho de discusiones doctrinales, pero mi experiencia me enseña que esto no conduce a nada. Sobre las grandes verdades todos convenimos. Ninguna iglesia posee toda la verdad, y la más docta se halla muy lejos del total conocimiento de Dios. Hablar con reverencia del Gran Padre de todos nosotros, del amor, de la unión y la fraternidad debe serle más agradable que las simples opiniones sobre su naturaleza (Bell, 601 ss.)

Las primeras normas son de un hombre práctico, que conoce los países orientales, y constituyen las normas de toda buena diplomacia para ganar el afecto de los pueblos, que se hallan en un estado de inferioridad: la última norma es propiamente teológica, o mejor, antiteológica, puesto que se aparta de aquella unión en la Verdad que a todos impuso Jesucristo. Esos principios fundamentales en que todos convenimos, los católicos-romanos, los protestantes de todas las sectas y los ortodoxos de las iglesias todas, son poca cosa para constituir la unidad en la fe, que el mismo S. Pablo predica.

Es sumamente interesante la propuesta del prof. sueco Otto Nordenskjöld sobre la redacción de los libros de historia ajustados a la verdad, libres del espíritu de rivalidad con los otros pueblos, e inspirados en la estima de todo progreso humano y de la paz universal (Bell, 621).

* * *

El debate sobre el tema sexto, el método de cooperación y el esfuerzo federativo de la Iglesia, tiene singular importancia para el fin que aquí nosotros perseguimos. Comienza el metropolitano ortodoxo de Tiatira, Germanos, representante del Patriarca de Constantinopla, exponiendo con grande elocuencia las vías por que las iglesias pueden llegar a la cooperación en las materias prácticas: a) Es necesario ante todo reavivar esta idea de que las iglesias, fuera de la unión más estrecha que une los miembros de cada una, tienen otra unidad más amplia en virtud de la cual todas juntas forman el cuerpo místico de Cristo. Esta unidad la constituye la aceptación de la revelación de Dios hecha por Jesucristo y la confesión de ser El Señor y Salvador de la Iglesia. La conciencia de esta unidad convenientemente cultivada, contribuirá a disminuir las diferencias entre las varias iglesias y promover el interés común de la Cristiandad. b) Es necesario disipar la desconfianza de las iglesias, creada por la opinión de que la propia tiene una concepción más correcta de la substancia del Cristianismo que las otras, y aumentada por el pro-

selitismo de una iglesia entre los miembros de las otras. Esta desconfianza desaparecerá si cada iglesia aprende a estimar las condiciones históricas en que las otras iglesias se han desarrollado y así mismo sus tradiciones, costumbres y usos. c) La experiencia muestra que la cooperación es posible sin una unidad orgánica de las iglesias, aunque sin duda esta unidad orgánica prestaría más eficacia a la cooperación en materias prácticas. Todavía esta cooperación es muy posible, puesto que las diferencias entre las varias iglesias versan sobre materias teóricas, y en las cuestiones prácticas de moralidad domina la más perfecta concordia. Importa mucho que todos obren con sinceridad, y eviten cuanto pudiera ser considerado por alguna iglesia como un sacrificio de algo que ella misma considera esencial. d) La lealtad hacia la propia comunión no debe ser un obstáculo a la cooperación con las otras, si las condiciones arriba dichas se guardan inviolablemente. Al contrario, esta lealtad hacia la propia comunión conducirá a trabajar con más celo por el bien de las otras iglesias a los que se sienten ligados en una más amplia unidad (Bell, 629 s.) Se advierte que el prelado ortodoxo busca defender la grey de su iglesia contra el proselitismo de confesiones protestantes.

El obispo de Hadersley en Dinamarca, Rev. V. Ammudsen, insiste en que cada iglesia debe obrar siguiendo su propio criterio. Generalmente una obra en hábito extraño, y no acomodado a las tradiciones y usos de la región, resultará deficiente. Pero confiesa en cambio el gran fruto que resulta de la comunicación con las otras iglesias. El mismo ha sufrido un cambio en su concepción luterana del Cristianismo, reducido a la salvación individual obrada por solo Dios mediante la expiación de Jesucristo. Esta concepción es muy fuerte para llevar el consuelo a las conciencias turbadas; pero resulta débil para la obra de la religión en la vida social. Queda sin embargo en esta última concepción social el peligro de que, pretendiendo reformar el mundo, el mundo nos reforme a nosotros, haciéndonos tratar los negocios mundanos según su propio espíritu. También ha experimentado alguna sacudida su concepción del Reino de Dios en la tierra. La nueva concepción social es animosa y valiente, pero le parece excesivamente optimista. Es una religión de jóvenes, que no han experimentado las fuerzas del mal en el mundo y en sí mismos. Los países escandinavos no son capaces de identificarse con una de estas dos concepciones, pero se sienten grandemente deudores de ambas (Bell, 640 s.) No hemos visto en ninguno de los oradores luteranos

tanta claridad en exponer la oposición de la concepción de Lutero con lo que pretendía implantar la Conferencia.

El Sr. Ispir, rumano y profesor de teología, o más bien de historia de las religiones, nos ofrece una nueva idea de la religión, que dudamos mereciese la aprobación de la asamblea protestante y devota del libre examen. Dice así: «Como cultivador de la religión comparada, yo entiendo que la religión es, y fué siempre, una relación mística llena de humildad hacia lo sobrenatural, siguiendo la vía aprobada por la sociedad. Por tanto, los elementos esenciales de la religión son: lo sobrenatural, la humildad y la Iglesia». Y conforme con esto señala los principios «que la Iglesia ortodoxa oriental ha mantenido valientemente: 1) Que Jesucristo es la Cabeza de la Iglesia. 2) Que la autoridad de la Iglesia depende de El. 3) Que la autonomía, *self-assertion* del individuo debe ser reprimida» (Bell, 642 s.)

Para terminar este asunto ofrecemos a nuestros lectores el resumen, que nos da en su discurso final el obispo Karl Irbe, el cual empieza señalando los puntos en que la Conferencia conviene, que son los siguientes: «1) La difícil posición de las naciones occidentales es natural consecuencia de su alejamiento de Dios; 2) Sólo Jesucristo es capaz de dominar tales condiciones y salvarnos de esos males; 3) Es misión de la Iglesia volver de nuevo a Cristo las masas ahora apartadas de El».

Si se tratara de realizar estos principios comunes a todas las iglesias, la cooperación en orden a resolver estos problemas, no ofrecería dificultad; pero hay otras cuestiones que implican grandes y decisivas diferencias de opinión, las cuales vienen a ser obstáculos en la senda de la cooperación. A éstas pertenecen:

1) La diferente posición tomada por las varias denominaciones cristianas sobre su cooperación, con fines políticos, industriales o sociales. Algunos rehuyen más o menos tal cooperación, otros la consideran como un deber imperativo, y otros finalmente reclaman para la Iglesia el exclusivo derecho de decisión en todas estas materias.

2) La necesidad de un común principio espiritual, expresado en una confesión común, es la condición «sine quae non» de la posibilidad de toda cooperación práctica.

3) La negativa formal de la Iglesia Católica Romana a tomar parte, es así mismo un obstáculo a lo que buscamos.

De manera que son muchos los obstáculos, que es preciso remover, antes de lograr la cooperación de todas las iglesias. Pero esto no es razón para desistir de la obra (Bell, 674 s.)

Para lograr la ejecución de tantas cosas como en la Conferencia se habían dicho, se acuerda el nombramiento de un Comité de Continuación, compuesto de 67 miembros, distribuidos en cinco secciones: americana 13, británica 10, europea continental 20, oriental ortodoxa 12, iglesias de los países no comprendidas en las precedentes 12.

En la sesión del 29 de Agosto el obispo de Winchester leyó el *Mensaje de la Conferencia Universal Cristiana sobre la Vida y Acción*, dirigido a todos los seguidores de Cristo, rogándoles juntarse a ellos en la oración, la confesión, la acción de gracias, el estudio y el trabajo. Comienza lamentando que no todas las comuniones cristianas hayan podido aceptar la invitación a la Conferencia. Ante Dios y ante el mundo confiesan el pecado de abandono de que las iglesias son culpables. Pero es para dar gracias a Dios que bajo la inspiración del Espíritu Santo los representantes de tantas comuniones se hayan juntado y renovado su fe, su esperanza y su amor a Jesucristo, Señor y Salvador.

Respondiendo a este llamamiento han aceptado el deber urgente de aplicar el Evangelio a todas las manifestaciones de la vida humana, industrial, social, política e internacional. Así en la esfera económica han declarado que el alma es el supremo valor, que no se subordina, ni a los derechos de propiedad, ni al mecanismo de la industria, y defienden al mismo tiempo el libre y pleno desarrollo de la personalidad humana. En nombre del Evangelio afirman que la industria no debe basarse sólo en el deseo del lucro individual, sino que debe ordenarse al bien de la comunidad. La propiedad debe considerarse como una administración, de la cual es preciso dar a Dios cuenta. La cooperación entre el capital y el trabajo ocupará el lugar de los conflictos, cuando patronos y obreros puedan mirarse como partes en la industria. Sólo así obedecemos al precepto del Señor de hacer con los demás como queremos que ellos hagan con nosotros.

En el terreno de la moralidad social hemos estudiado los problemas, que ofrece el creciente número de los no-empleados, la relajación moral, la embriaguez y sus daños, el crimen y los criminales, y hemos acabado por reconocer que problemas tan graves como éstos no pueden ser resueltos por solo el esfuerzo individual, que exige la responsabilidad de la comunidad y que ésta ejerza su control sobre la acción de los individuos en la medida que sea necesario para el bien común.

Hemos propuesto así mismo los principios directores del internacionalismo cristiano, igualmente opuesto a un fanático nacionalismo como a un flaco cosmopolitismo. Hemos afirmado el carácter universal de la

Iglesia y su deber de predicar y practicar el amor de fraternidad. Hemos meditado las relaciones de la conciencia individual con el Estado; el problema de las razas, la ley, el arbitraje y la constitución de un orden internacional, que provea a la pacífica solución de los conflictos de la guerra. Hemos excitado a las iglesias a asociarse a nuestro horror de la guerra y de su inanidad como medio de resolver las cuestiones internacionales, de orar y obrar por el cumplimiento de la promesa de que, bajo el cetro del Príncipe de la Paz, «la misericordia y la verdad se encuentren, la justicia y la paz se den un beso».

No hemos intentado ofrecer a todos estos problemas soluciones precisas, ni hemos confirmado con nuestro voto los resultados de nuestras amigables discusiones, no sólo por el respeto debido a las convicciones individuales o de grupos, sino más bien por el sentimiento de que la misión de la Iglesia es señalar los principios, afirmar el ideal, dejando a la conciencia individual y a las comunidades el cargo de aplicarlos con caridad, discreción y firmeza.

Para obtener este fin hemos reconocido la apremiante necesidad de la educación. El individuo debe ser educado por la Iglesia, y ésta debe también educarse a sí misma por el estudio, las conferencias, la oración, para que, siendo introducida en toda verdad por el Espíritu de Verdad, pueda instruir cada día mejor sobre el espíritu de Cristo. Reconocemos que la raíz del mal está en la voluntad humana, la cual debe someterse a la santa voluntad de Dios. Las ideas y los ideales cristianos no salvarán el mundo, si se los separa de su fuente personal, que está en el Padre de nuestro Señor Jesucristo, y a menos que los tomen en cuenta en la vida personal.

A este fin dirigimos un llamamiento, ante todo, a todos los cristianos. Que cada uno, siguiendo su propia conciencia y poniendo sus convicciones a la prueba de la vida práctica, acepte su plena responsabilidad personal en cumplir la voluntad de Dios, así en la tierra como en el cielo, y en trabajar por el Reino de Dios.

En este mismo tono se dirigen a la juventud de todas las naciones y a los obreros del mundo entero, declarándose parte en las aspiraciones por un justo y fraternal orden social, que asegure el progreso humano según los planes de Dios (Bell, 710 ss.)

En todo este mensaje hay que alabar el espíritu y los santos propósitos de quienes los redactaron. Adolece de vaguedad en la doctrina, de falta de autoridad para enseñar y más aún para mandar. Estos representantes de las iglesias no se sienten investidos del poder de Jesucris-

to, que dijo a los Apóstoles: «Todo poder me fué dado en el cielo y en la tierra, id, pues, y predicad a todas las gentes, enseñándolas a cumplir cuanto yo os he mandado». «Quien a vosotros oye a mí oye, y quien a vosotros desprecia a mí desprecia». La libertad individual se cree con pleno derecho a la autodecisión aun en frente de la Verdad divina y del Evangelio de Jesucristo. Tal es el criterio de la Conferencia, que es el criterio protestante, y en que está su vicio radical, mirado desde el punto de vista católico. Y esto es la razón fundamental porque la Iglesia Romana, aun alabando los propósitos de la Conferencia, ha declarado que no podía tomar parte en ella (1). Para hablar en nombre de Cristo y de su Iglesia es preciso prestar fe entera a su palabra y acatar plenamente su voluntad soberana. Y los representantes de las iglesias en Estocolmo, que dicen reconocer a Jesús *como Señor y Salvador, deliberadamente excluyen de sus actos toda confesión de la divinidad de Cristo*, porque una buena parte de ellos no la reconocen, y todos parecen, a lo menos con su conducta, tenerla por un punto de doctrina, secundario en el Cristianismo.

Tratárase de una conferencia de técnicos para estudiar los problemas sociales, y la Iglesia no hubiera negado su concurso, porque en ella se discutía en nombre de la razón y de la ciencia, aunque fuera de la razón y de las ciencias ilustradas por la revelación cristiana; pero aquí se pretende hablar en nombre de la Iglesia de Cristo y entonces es preciso hacerlo, sometiéndose plenamente a la voluntad del mismo Cristo y a la verdad de su Evangelio.

* * *

Escritas estas páginas sobre la Conferencia de Estocolmo, se dejó oír también la voz del Papa en la Encíclica *Quadragesimo anno*, publicada en conmemoración de la *Rerum Novarum* de León XIII. El Pontífice resume en su encíclica las doctrinas de su ilustre predecesor, y luego las amplía y aplica a los nuevos problemas y a las nuevas formas que los antiguos problemas han tomado. ¡Qué diferencia de los discursos y resoluciones de Estocolmo! Los miembros de la Conferencia expresan con sinceridad su opinión, y muestran su deseo de acertar en la solución de los problemas que se proponen resolver; pero en medio de la diversidad de opiniones y la falta de una doctrina segura, así dogmática como moral, no se atreven a otra cosa que a proponer normas vagas,

(1) Encíclica de Pío XI «*Mortalium animos*». *Act. Ap. Sedis*, 1928, p. 9 ss.

que pudieran obtener la aprobación de toda la Conferencia y ser también recibidas por los adeptos de las diversas confesiones. El Papa, en cambio, habla con autoridad, y con la seguridad que da la posesión de la plena verdad, y enseña con precisión la doctrina del Evangelio aplicada a los problemas sociales y económicos. Y no habla en nombre de las escuelas, sino en nombre del Evangelio mismo, que no cambia. Citemos como prueba las palabras, en que el Pontífice expone los principios fundamentales de la Iglesia sobre la solución de estos mismos problemas, y cómo la Iglesia los mira, y reclama su derecho a intervenir en ellos.

•Pero antes de proceder a dar estas explicaciones, es necesario establecer el principio que ya León XIII propuso con tanta claridad: «Que reside en Nós el derecho y el deber de juzgar con suprema autoridad en torno a estas cuestiones sociales y económicas». Ciertamente a la Iglesia no fué confiado el oficio de guiar a los hombres a una felicidad únicamente temporal y caduca, sino a la eterna; más aún: «No quiere ni debe la Iglesia sin justa causa ingerirse en la dirección de las cosas puramente humanas»; pero de ningún modo puede renunciar al oficio asignado por Dios de intervenir con su autoridad, no en las cosas técnicas, para las cuales no tiene, ni los medios aptos, ni la misión de tratarlas; sino en todo lo que se relaciona con la moral. Y en efecto, en esta materia, el depósito de la verdad a Nós confiado por Dios, y el deber gravísimo, que se nos ha impuesto de divulgar e interpretar toda la ley moral, y de exigir también oportuna e importunamente su observancia, sujetan a Nuestro supremo juicio tanto el orden social como el económico. Porque, si bien la economía y la disciplina moral, cada una en su esfera, se apoyan en principios propios, sería un error afirmar que el orden económico y el orden moral son cosas extrañas la una a la otra, de tal suerte que la primera en ningún modo dependa de la segunda. Ciertamente que las leyes llamadas económicas, emanadas de la naturaleza misma de las cosas, y de la índole del alma y del cuerpo humano, establecen qué fines, en el campo económico, el poder del hombre no puede y cuáles puede perseguir, y con qué medios. La misma razón, por la naturaleza de las cosas y por la individual y social del hombre, claramente deduce cuál es el fin que Dios Creador ha impuesto a todo el orden económico.

Pero solamente la ley moral es aquella que, así como nos obliga a acercarnos con el conjunto de nuestras acciones al fin supremo y último, así en las particulares especies de la laboriosidad, determina los fines especiales en este orden de operaciones, que ha sido prefijado por

la naturaleza, y cómo han de subordinarse armónicamente estos fines particulares al fin supremo. Si obedecemos finalmente ésta, ocurrirá que todos los fines particulares, tanto individuales como sociales, perseguidos en materia económica, se enlazarán convenientemente en el orden universal de los fines, y, subiendo por ellos como por otras tantas gradas, alcanzaremos el fin último de todas las cosas, que es Dios, bien supremo e inagotable para sí mismo y aun para nosotros». Así con este tono sereno y seguro, como de quien está firme en la verdad, afronta luego Pío XI los problemas particulares y les da la solución más ecuánime y justa.

FR. ALBERTO COLUNGA.

Salamanca, 29-IV-1931.

Preparación intelectual para la fe

Respuesta a ciertos reparos

Después de haber manifestado algunos de los defectos más notables, en que incurren los racionalistas e incrédulos en la investigación de la verdad religiosa, conviene que nos hagamos cargo de ciertos reparos que pudieran hacerse a lo que llevamos dicho en los artículos precedentes.

Y, en primer lugar en el defecto de los *apriorismos*, de que hemos dicho adolecen los racionalistas, también parece que incurren, y no menos, los católicos.

En efecto, se nos puede oponer el argumento llamado «de las ideas preconcebidas»; el cual podemos formular en los términos siguientes:

Todo católico cree las verdades de fe, de tal manera, que su adhesión a las mismas es absoluta, incondicional, independiente de todo posible resultado de cualquier investigación científica; de donde se infiere que, esta adhesión de la fe, si se compara con el ejercicio de la razón en las investigaciones científicas, y con los posibles resultados de las mismas, es algo que se presupone a todo eso, algo, que ya se tiene como una cosa que ni cambiará, ni podrá cambiar, sean los que fueren los resultados de todas cuantas investigaciones de la razón puedan tener lugar.

De aquí, a su vez, se sigue también, que el católico, con anterioridad a todo razonamiento y a toda investigación, cree estar cierto de que no puede haber nada verdadero que sea contrario a las verdades de fe; y, por lo tanto, *a priori*, parte del supuesto de que los resultados de todas las investigaciones científicas, o se hallarán en armonía con las verdades de fe, o si son contrarios a éstas, es imposible que sean verdades realmente científicas.

¿No parece que tenemos aquí a los católicos incurriendo en el defecto *apriorístico*, que anteriormente hemos reprobado en los racionalistas e incrédulos?

Hay que reconocer, que ese argumento no es despreciable. Y no precisamente porque en realidad tenga alguna fuerza, sino porque sus apariencias de razón, de tal manera se presentan que a primera vista, impresionan de un modo especial. Aún algunos católicos, sin llegar a ceder al efecto momentáneamente deslumbrador de dicho argumento, se ven, no obstante, en gran dificultad para desembarazarse de él.

Esto sucede mucho más entre los racionalistas, cuya confianza en el argumento de que vamos hablando es muy grande. A este propósito dice J. V. Bainvel (1): «Nada más común, especialmente en las revistas científicas de Alemania, que el reproche que se hace a los católicos, y aún también a los protestantes «ortodoxos», es decir, a aquellos que admiten la autoridad divina de los Libros Santos, de que no son libres en sus investigaciones, ni en sus soluciones...»

Por aquí se ve, que este argumento merece especial atención, si no por su fuerza, que es nula, por la enorme falacia y la inmensa confusión de ideas que en él se encierran y de donde proceden las apariencias de razón, y el falso brillo con que deslumbra las inteligencias de los racionalistas.

La solución que vamos a dar al repetido argumento, abarcará una doble respuesta: la primera, *ad hominem*; la segunda, fundada en la misma naturaleza de la materia.

Contestación ad hominem. Consiste en manifestar, que los que acusan a los católicos de ideas preconcebidas, también tienen las suyas; y que, si las ideas preconcebidas de los católicos impidieran su libertad científica y el valor de sus investigaciones, con mayor motivo debe afirmarse eso mismo de los racionalistas.

Veámoslo. A tres grupos (2) o clases pueden reducirse los que atribuyen a los católicos el mencionado defecto: es a saber, los protestantes, los modernistas, y los propiamente llamados racionalistas e incrédulos.

Los protestantes, a su vez, se subdividen en dos categorías; los «ortodoxos» y los «liberales».

Procediendo por partes, hagamos ver, que todos los pertenecientes

(1) «Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique» art. Foi, Fideisme; París, 1911, Fasc. VII, pág. 86.

(2) S. Harent, «Dictionnaire de Theologie Catholique» tom. VI, I Partie, pág. 350-353, art. Foi, París, 1924.

a cualquiera de los mencionados grupos, tienen sus respectivas ideas preconcebidas, que impiden su libertad científica y el valor de sus investigaciones, ya sea en materia de ciencias filosóficas, ya naturales, exegéticas, históricas, etc., etc.

Y primeramente, en cuanto a los protestantes «ortodoxos».

Sabido es, que éstos admiten algunas de las verdades de fe, como la existencia del orden sobrenatural, el hecho de la divina revelación, la inspiración de la Biblia, la divinidad de Jesucristo, etc.

A fin de evitar alguna mala inteligencia, se debe advertir que la adhesión de los protestantes a determinadas verdades del dogma católico, no es la adhesión fundada en el motivo formal de la fe, que es la autoridad divina propuesta por el magisterio de la Iglesia. Este motivo formal es indivisible, de manera que lo mismo mueve a creer una de las verdades de fe que todas las demás; y no es posible tener verdadera fe de un solo artículo de dichas verdades, si no se tiene al mismo tiempo de todas las otras (1).

El motivo, por el cual, los protestantes admiten unos artículos y rechazan otros, es en el fondo humano, la autoridad de los reformadores, sus propios estudios exegéticos o históricos, etc. (2).

Pero esta diferencia entre el motivo de adhesión de los católicos y el de los protestantes a unas mismas verdades, que sólo hemos querido recordar para evitar alguna posible confusión de ideas, no impide en lo más mínimo lo que tratamos de probar, esto es, que también en los protestantes «ortodoxos» tienen lugar las ideas preconcebidas.

Para esto, nos basta el hecho *a priori* de la adhesión a ciertas ideas que se mantienen como presupuestos innegables. Y esto es lo que ocurre con los protestantes «ortodoxos» respecto a las verdades de fe por ellos admitidas. Porque, precisamente, en la firme y apriorística adhesión a esas verdades es en lo que se distinguen los protestantes «ortodoxos» de los «liberales».

Si las ideas de los católicos son apriorismos respecto de todas las verdades de fe, las ideas de los protestantes «ortodoxos», lo son también respecto de aquellas que admiten como presupuestos innegables, y cuya admisión constituye, por decirlo así, la especie del protestantismo «ortodoxo» en cuanto tal.

(1) «*Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam Evangelio creditis.*» S. Augustinus (Contra. Faustum, lib. XVII, cap. 7.)

(2) II-II, Q. V. a. 3, in corp.

De aquí se sigue también, que, si las ideas apriorísticas de los católicos respecto de todas las verdades de fe coartasen su libertad científica e impidiesen el valor de sus raciocinios y conclusiones en materia de filosofía, historia, exégesis, etc., es evidente que otro tanto se debe decir de los protestantes «ortodoxos».

También tienen sus ideas preconcebidas los protestantes del grupo liberal.

De éstos, dice Rosenkrants (1) que están aún algo pegados al Cristianismo, como a la más espiritual y más filosófica de todas las religiones; para quienes Cristo es el ideal de la más pura moralidad, el tipo de las más altas virtudes...

Fuera de esto; para los protestantes «liberales» el orden sobrenatural, o no existe, o no se puede tener certeza de su existencia. Conciben el Cristianismo, no como religión sobrenatural, sino como la forma más perfecta y elevada de la religión natural: ni ven en Jesucristo más que un puro hombre: todo lo sabio, todo lo santo, todo lo perfecto que se quiera, el más unido a Dios, «el ideal perfecto y definitivo de la humanidad»; pero, al fin, hombre y nada más que hombre.

No es necesario seguir enumerando los demás enunciados de sus doctrinas; baste saber que tienen por fundamento el *presupuesto* completamente gratuito de la exclusión de todo elemento sobrenatural, así en el orden de las ideas como en el de los hechos, que constituyen la historia de la humanidad (2).

Decimos, pues, que esa exclusión del orden sobrenatural obedece a una *idea preconcebida*, e invitamos a cuantos se hallen en condiciones para hacerlo, que busquen en las obras de los protestantes «liberales» las pruebas, por las que se justifique de algún modo, ante la razón, esa negación del orden sobrenatural, plenamente persuadidos de que serán infructuosos cuantos esfuerzos realicen.

¿Y se querrá ver aún con mayor claridad la influencia que ejercen las «ideas preconcebidas», sobre el entendimiento de los protestantes liberales?

Dicen ellos que los apriorismos dogmáticos coartan la libertad científica de los católicos. Pero oíase lo que sobre esto les reprocha el ra-

(1) «Esquisses de Koenigsberg» citado en el «Diccionario de Teología» del Abate Bergier, tom. 3, pág. 817 y 818. Madrid, 1846.

(2) Puede consultarse Garrigou-Lagrange «De Revelatione», 2 edit., vol. 1, páginas 117 y 118. Roma y París: 1921.

cionalista Renan (1): «Que, si les catholiques sont l' oiseau en cage, les protestants libéraux son l' oiseau avec un fil a la patte, plus libre en apparence qu' en réalité».

Pero entre las ideas preconcebidas de los protestantes liberales, hay una sobre la cual, conviene llamar particularmente la atención. Strauss la impugnó con un argumento del todo insoluble, si se niega la existencia del orden sobrenatural, como hacen los protestantes liberales.

La idea a que nos referimos es la siguiente. Los protestantes liberales, que por una parte, excluyen de todo cuanto existe el elemento sobrenatural, no reconociendo en Jesucristo más que un *puro* hombre, ni en la religión cristiana nada que trascienda los límites de lo natural y humano; por otra, dicen, y lo tienen como una verdad inconcusa, que Jesucristo es el hombre incomparable, el tipo más perfecto posible de la humanidad, y que nunca en los tiempos venideros podrá aparecer quien le sobrepueje en perfección. Y así mismo de la religión cristiana dicen que es la religión «ideal», perfecta y definitiva de la humanidad.

¿Pero en qué base se halla fundamentada la suposición de que un *puro* hombre no pueda ser sobrepujado por otro, y de que una religión puramente natural y humana no haya de ser tampoco superada por otra, ya sea ésta de superior grado dentro del mismo orden natural y humano, o ya de un orden sobrenatural? No: mientras no se admita la divinidad de Jesucristo, y que la religión cristiana es de un orden sobrenatural y divino, no puede afirmarse con verdadera y sólida razón, que Jesucristo no puede ser superado por otro hombre y que la religión cristiana es la religión «ideal» perfecta y definitiva de la humanidad.

Lo que ciertamente no puede ser superado es lo divino por lo humano, ni lo sobrenatural por lo meramente natural. Pero que no pueda ser lo natural por lo natural y con mayor motivo, por lo sobrenatural; y lo humano por lo humano o por lo divino, es cosa que nadie ha probado, ni podrá jamás probar.

Con esto coincide en el fondo el argumento de Strauss, cuyas palabras, según las vemos en francés, son éstas; «L' idée ne verse pas toute sa richesse dans un seul individu. L' absolu ne tombe pas dans l' histoire. Il est contre toutes les analogies, que la plénitude de la perfection se rencontre au debut d' une évolution quelconque;...» (2).

(1) Citado por S. Harent en el «Dictionnaire de Theologie Catholique», tom. VI, I Partie, art. Foi, pág. 350, París: 1924.

(2) Lugar citado.

En contra de este argumento, nada valen todas las argucias del agudo protestante liberal, Sabatier, ni su distinción entre la cantidad y la cualidad, que aplica a la religión diciendo (1). «Il importe de faire ici une distinction essentielle. Il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être... C'est le propre de tout ce qui se compte ou se mesure (la quantité), de ne pouvoir être conçu, sans qu'aussitôt l'esprit conçoive quelque chose de plus grand.»

Porque, para la cuestión de que se trata, la cual consiste en saber, si un *puro* hombre puede ser o no superado por otro, y una religión *puramente* natural y humana por otra, bien de un grado superior dentro del mismo orden natural y humano, bien de un orden sobrenatural y divino; para esta cuestión, decimos, ¿a qué viene la distinción entre cantidad y cualidad? ¿A qué tratar de refugiarse en la idea de cualidad, como si esta cambiara el fondo de la cuestión? Porque, una de dos: o la cualidad de que nos habla Sabatier pertenece al orden natural o al sobrenatural. Si lo primero, el argumento de Strauss subsiste en toda su fuerza, aplicado a la cualidad, ni más ni menos que a la cantidad. Y si lo segundo, Sabatier reniega del protestantismo liberal y se pasa al grupo de los liberales ortodoxos.

A esto conduce lógicamente el empeño en mantener a todo trance la la «idea preconcebida» de que Jesucristo no es más que un *puro* hombre, y su religión también puramente natural y humana; y decir al mismo tiempo, que no puede haber otro tipo superior en perfección a Jesucristo, ni otra religión más excelente que la cristiana.

Digámoslo en dos palabras: Si Jesucristo es Dios, y si la religión cristiana es sobrenatural y divina, tienen razón los protestantes liberales, al decir, que Jesucristo y la religión cristiana constituyen el «ideal» la forma definitiva, el último grado de perfección a que puede llegar la humanidad. Pero nunca podrán afirmar eso con fundamento, mientras no reconozcan en Jesucristo al verdadero Dios y verdadero hombre, y en el Cristianismo una religión sobrenatural y divina. De otro modo su afirmación será una «idea preconcebida».

* * *

Hemos visto las «ideas preconcebidas» propias de cada uno de los dos grupos de protestantes, ortodoxos y liberales.

Pero hay otra clase de ideas, también «preconcebidas», comunes a

(1) Lugar citado.

ambos grupos: son los prejuicios contra el Catolicismo. Ni falta entre los mismos protestantes alguno más juicioso e imparcial que lo reconoce y confiesa con loable lealtad. Un anglicano, el reverendo Headlam (1) cita como ejemplo de ideas preconcebidas entre los protestantes respecto de los católicos, un artículo de la *Enciclopedia británica* sobre la historia de la Iglesia, donde se hallan estampadas las siguientes palabras: «Nadie esperará de un católico romano una historia de la Iglesia verdaderamente científica». Después continúa M. Headlam probando que, en materia de historia eclesiástica, muchos protestantes viven engañados a causa de las ideas preconcebidas. Y menciona algunos casos concretos diciendo: «¡Cuántos protestantes han atacado la autenticidad de las cartas de San Ignacio de Antioquía, movidos por sus prejuicios contra el episcopado! Los resultados definitivos de la crítica han demostrado que no tenían razón. La oposición a las reivindicaciones papales fué causa de que se pusiera en duda la venida de San Pedro a Roma; duda mal fundada, como hoy es cosa reconocida. Bunsen era un campeón gran defensor del protestantismo; por lo tanto, sus opiniones sobre Hipólito eran ciertamente menos científicas que las de sus adversarios los católicos. Las conclusiones de centenares de críticos que pretendían tener en su favor la ciencia, se ha probado que son falsas y frecuentemente absurdas; mientras que Dupin, Tillemont, Héfele y Duchesne ocupan el primer lugar entre los historiadores científicos. En Harnack semejante prejuicio (protestante) ejerce con frecuencia su influjo más o menos latente».

Tales palabras de persona tan competente y tan poco sospechosa nos dispensan de proseguir aduciendo nuevos datos en confirmación de los prejuicios de los protestantes contra los católicos. Y así, pasamos a decir dos palabras sobre las «ideas preconcebidas» de los modernistas.

Dos clases de pruebas del todo concluyentes pueden aducirse en comprobación de que el Modernismo no tiene más base que un conjunto de «ideas preconcebidas»: Primera; pruebas sacadas de la misma historia del Modernismo: Segunda; las que se fundan en el testimonio de los modernistas.

(1) Conferencia dirigida a los miembros de la Universidad de Cambridge y reproducida por la «English historical review», Londres, 1899, pág. 27 y siguientes. Citada también en el lugar anteriormente mencionado, pág. 351.

Nadie que tenga alguna noción del origen y desarrollo de las doctrinas modernistas, ignora que dichas doctrinas tienen como *presupuesto* las «ideas preconcebidas» que se contienen en los falsos sistemas de la filosofía racionalista; y, especialmente, en el criticismo kantiano.

¿Qué es, en efecto, el Modernismo, sino «un conjunto de teorías y enunciados tomados de Kant, Comte, Lamennais, Tolstoi, Harnack...? (1).

Para persuadirse de ello, no hay más que leer cualquiera de los autores que escribieron sobre esta materia; entre los cuales, citaremos, por tenerlos más a mano, a Mgr. Delmont, Maumus, Cavallanti y Santallucia Claverol.

Pero donde mejor se ve cuáles son las «ideas preconcebidas» que sirven de base al modernismo, es en la Encíclica «Pascendi» (7 Sept. 1907). Allí, en aquel análisis tan profundo y razonado, se ve cómo los errores del Modernismo nacen del *agnosticismo*, de la llamada *inmanencia vital*, de la *evolución* aplicada a la fe y a sus dogmas; cómo la historia y la crítica histórica se subordinan a las exigencias del preconcebido sistema filosófico; cómo, en una palabra, se hace depender de los caprichos de la imaginación, y de los desvaríos de una razón enferma y averiada la verdad de las realidades objetivas del orden histórico. Todo esto nos confirma en la verdad de estas palabras de Pío X: «Sic igitur, ut concludamus, *a priori* et ex quibusdam philosophiae principiis, quam tenent quidem, sed ignorare asserunt, in *reali*, quam vocant, historia, Christum Deum non esse affirmant nec quicquam divini egisse; ut hominem vero ea tantum patrasse aut dixisse, quae ipsi ad illius se tempora referentes patrandi aut dicendi jus tribuunt... Ut autem historia ab philosophia, sic critice ab historia suas accipit conclusiones».

Todo esto se halla confirmado por la autoridad de valor excepcional del famoso modernista Loisy, el cual expresamente confiesa los *apriorismos* del modernismo por estas palabras (2): «Ce n'est pas l'origine de tel dogme particulier qui est en cause maintenant (dans le mouvement moderniste), c'est la philosophie générale de la connaissance religieuse».

Sobre las cuales palabras dice con mucha razón y oportunidad S. Ha-

(1) Véase Cavallanti «Modernismo y Modernistas», Cap. I, pág. 38. Salamanca y Barcelona: 1908.

(2) «Quelques lettres» 1908, pág. 157.

rent (1): «He aquí una confesión, que hay que recoger; pues es difícil que pueda suponerse que la filosofía de que se trata en el Modernismo, no haya influido en la crítica de M. Loisy, especialmente en sus últimas obras de exégesis, ni que él haya podido levantar un muro de separación entre sus opiniones filosóficas y su labor como historiador y crítico de los textos: eso sería un milagro tan grande como los que él niega».

Cuanto a la especial influencia del criticismo kantiano sobre el Modernismo, bástenos el testimonio de M. R. Creson (2) que, después de enumerar varias de las verdades de la fe tradicional de la Iglesia católica, dice: «La critique de Kant et la science contemporaine ont soufflé sur elles et les ont dispersées a tous les vents».

Nada tendríamos que decir de las anteriores palabras de M. R. Creson, considerado el fin para que las hemos citado; pero no podemos menos de llamar la atención acerca de su gran candidez, al suponer que el criticismo kantiano y la ciencia racionalista hayan disipado, ni puedan disipar en lo futuro las verdades de la fe católica, ni tampoco las de la *filosofía perenne*, todas las cuales subsisten y subsistirán mientras subsista la inteligencia y la infabilidad de Dios, base de las primeras y mientras subsista la razón humana *subordinada* a la divina, base de las segundas.

Pensar lo contrario equivale a suponer, que el hombre, con su pensamiento, es capaz de cambiar y destruir las obras y disipar los pensamientos del mismo Dios, suposición que solamente puede concebirse en quien sea víctima de una ignorancia y candidez extremas.

Queda, pues, probado que los modernistas tienen sus ideas preconcebidas. Sólo nos falta ver cómo tampoco se hallan exentos de ellas los designados comúnmente con la denominación de racionalistas e incrédulos.

* * *

Y como ya hemos dedicado a esta misma materia una sección especial en uno de los números anteriores de esta Revista (3), sólo añadiremos a lo dicho allí unas palabras del poco ha mencionado anglicano reverendo Headlam, las cuales, por ser de quien son, suplen con gran

(1) Artículo «Foi» en el «Dictionnaire de Theologie Catholique» tom. VI, I Partie, página 352. París: 1924.

(2) Citado por Santallucia Claverol en su obra titulada: «¿Qué es el Modernismo?» página 10. Barcelona: 1908.

(3) Mayo-Junio, 1930, pág. 323-334.

ventaja lo que nosotros pudiéramos decir por cuenta propia. Y por referirse a las ideas preconcebidas de un racionalista de la significación y nombradía de Renan, pueden considerarse como una de las mejores pruebas de los apriorismos del racionalismo en general.

He aquí expresado en nuestra lengua el pensamiento de Headlam (1): Desde luego hace la observación de que Renan parte de una idea preconcebida, cuando, sin prueba alguna, da por supuesto y como un principio, que la esencia misma de la crítica consiste en la negación del orden sobrenatural... El colmo del prejuicio es hacer lo que hace Renan: no solamente partir, en su crítica, de un pretendido principio completamente arbitrario, sino querer además, imponerlo como la misma condición de toda crítica y de toda ciencia. «La condition même de la science, dit Renan, est de *croire* que tout est explicable naturellement... Les sciences historiques ne diffèrent en rien, par la méthode, des sciences physiques et mathématiques: elles *supposent* qu' aucun agent surnaturel ne vient troubler la marche de l' humanité... qu' il n' y a pas d' être libre supérieur à l' homme auquel on puisse attribuer une part appréciable dans la conduite morale non plus que dans la conduite matérielle de l' univers. De là cette *regle inflexible*, base de toute critique, qu' un événement donné pour miraculeux est nécessairement légendaire» («Questions contemporaines», 2 edit., París, 1868. La chaire d' hébreu, páginas 223, 224).

En estas palabras textuales de Renan, citadas por Headlam, y en otras del mismo célebre y funesto autor de la «Vida de Jesús» que pudieran añadirse, tenemos abundantes ejemplos de ideas preconcebidas.

Ejemplos que sería fácil multiplicar, citando las ideas preconcebidas, que se encuentran a granel en las obras de otros escritores racionalistas, cuando tratan de materias religiosas o relacionadas con las mismas.

Y todo ello, sin contar los apriorismos que constituyen la base de los sistemas de la filosofía racionalista.

Habiendo, pues, manifestado que todos los que oponen a los católicos el argumento de las ideas preconcebidas, son víctimas de esas mismas ideas; que éstas se hallan en los protestantes, así ortodoxos como liberales, en los modernistas y en los racionalistas incrédulos, queda contestado *ad hominem* dicho argumento.

(1) Citado por S. Harent en el artículo «Foi» del «Dictionnaire de Theologie Catholique» tom. VI, I Partie, pág. 352. París: 1924.

Ahora vamos a darle otra respuesta más fundamental, fundada en la misma naturaleza de la materia que tratamos.

* * *

Esta contestación consiste en señalar la disparidad radical que existe entre las «ideas preconcebidas» de los creyentes católicos, y las de sus contrarios los incrédulos.

La anterior contestación *ad hominem*, no es suficiente, pues con ella, sólo hemos probado que el defecto atribuido a los católicos por sus enemigos, es común a protestantes, modernistas y racionalistas; aún más: que dicho argumento puede con mayor razón volverse contra ellos; y que son inconsecuentes al acusar a los católicos de un defecto, en el cual, los que verdaderamente incurren, no son los acusados, sino los acusadores.

Todo eso es mucha verdad; pero, en la respuesta *ad hominem*, no se prueba que los católicos carezcan del aludido defecto.

La verdadera contestación debe consistir en mostrar, que en los católicos no se hallan las «ideas preconcebidas», en el sentido que las toman sus adversarios, sino en un sentido absolutamente conforme a la razón, y contra el cual, nada hay que reprochar, al paso que la misma razón reprueba vigorosamente las «ideas preconcebidas», de nuestros adversarios.

Para cuya inteligencia, deben distinguirse dos clases de «ideas preconcebidas» o, si se quiere, dos sentidos muy diferentes en que pueden entenderse.

Porque las hay, cuyo fundamento ha sido previamente demostrado: la razón las ha precedido, las acompaña, y las puede justificar. Y las hay también no solamente destituidas de toda razón, sino en pugna con la misma y con la naturaleza de las cosas. Y claro es, que de esta clase de ideas preconcebidas ni se ha podido demostrar previamente su fundamento, ni se sabe por qué se tienen, ni pueden justificarse por ningún razonamiento sólido y en conformidad con las leyes de la lógica.

En una cosa convienen las dos clases de «ideas preconcebidas»; en considerarlas como indiscutibles, y que por ninguna razón debe jamás admitirse todo cuanto con ellas no se pueda armonizar.

Bien claro es, que esta segunda diferencia depende de la primera. Esto es, que la disposición *apriorística* a rechazar toda idea que no se halle conforme con las preconcebidas, estará o no justificada, según que se trate de la una o de la otra de las dos clases que antes hemos distin-

guido. Pues no hay duda de que, cuando nos encontramos con ideas opuestas, de las cuales, no es posible admitir la una sin rechazar la otra, la razón dicta, que nos adhiramos a aquella que tienen en su favor mayores garantías de verdad, y desechemos su contraria. Es una verdad de evidencia inmediata, que la adhesión de nuestro entendimiento a una doctrina, será tanto más racional y justificada, cuanto esa doctrina descanse sobre fundamentos más sólidos y más perfectamente demostrados.

Pues bien: no hay doctrina alguna, que tenga bases tan sólidas y cuyos fundamentos se hallen tan perfectamente demostrados como esas que llaman *ideas preconcebidas* de los católicos.

Fundamentos de tales ideas son todos los *motivos de credibilidad* de la fe católica. La luz de que se hallan rodeadas supera por su brillo y resplandor en el mundo intelectual y moral a la del sol en el mundo físico; ya que es una luz que brota de toda la trama de la Historia Universal de la Humanidad, y especialmente de la historia del Pueblo de Israel y de la Iglesia Católica.

En cambio, las «ideas preconcebidas» de los acatólicos, ¿qué fundamentos? ¿qué justificación tienen en su favor? ¿Dónde están los razonamientos, que, partiendo de principios naturales o de hechos históricos debidamente comprobados, y procediendo en conformidad con las leyes de la lógica y sin tergiversaciones, ni sofismas, hayan dado como fruto legítimo las «ideas preconcebidas» del racionalismo y la incredulidad?

Ahora se comprenderá bien por qué el juicio que merece la disposición de los acatólicos en orden a rechazar *a priori* las ideas contrarias a sus apriorismos, es un juicio completamente distinto del que debe formarse acerca de la actitud de los católicos en virtud de la cual, también *a priori*, están dispuestos a morir mil veces, antes que poner en duda ninguna de las verdades de la fe católica.

Porque la actitud de los acatólicos no tiene base racional, no está justificada, es contraria a la naturaleza, no es expresión de la verdad, sino un gran error y origen de otros muchos.

En resumen, podemos decir, que las ideas preconcebidas de los católicos van precedidas, acompañadas, y seguidas de la luz de la razón; mientras las de los incrédulos, no sólo se hallan destituidas de esa luz, sino también en completa oposición con la misma.

Y, finalmente, sirviéndonos de unas palabras de A. Nicolás, que vienen muy bien a nuestro propósito, añadiremos (1): «Que estamos pron-

(1) A. Nicolás. «Estudios filosóficos sobre el Cristianismo», tom. 3, págs. 13 y 14.

tos a aducir los motivos de esta certidumbre (la de nuestra fe), y que hay entre nosotros y los incrédulos la inmensa diferencia de que éstos no pueden señalar las razones de su incredulidad... siendo así que nosotros afirmamos apoyados en pruebas».

La crítica de Sully Prudhomme

Acerca de este punto trata muy bien J. V. Bainvel, en su excelente artículo *Foi, fideisme* del «Dictionaire Apologétique de la Foi Catholique». A. D. Ales (1).

La refutación que J. V. Bainvel hace de la crítica de Sully Prudhomme es vigorosa y contundente. Y podría haberlo sido en mayor grado si se hubiera aprovechado más de las ideas del Angélico Doctor. Porque, no hay que dudarlo, en las ideas de Sto. Tomás es en donde se halla la mayor fuerza y eficacia de la razón, para refutar sólida y victoriosamente los errores del racionalismo.

Nosotros, puestos los ojos en la causa de la verdad, y en descubrir los puntos flacos y los sofismas en que se esconde el error racionalista, nos aprovecharemos del trabajo de J. V. Bainvel, añadiendo lo que nos parezca oportuno, especialmente de la doctrina del Angel de las Escuelas.

Creemos así mismo conveniente advertir que nos abstenemos de juzgar si en los errores de Sully Prudhomme han influido o no causas de orden moral, teniendo por cierto que no son las de ese orden las únicas que pueden influir en los errores filosóficos y religiosos del entendimiento.

Lo cual, si puede ocurrir en otros escritores, parece que mayor motivo hay para suponerlo en quien, como Sully Prudhomme, da especiales muestras, sean verdaderas, o aparentes, de seriedad científica.

Porque, es de saber, que Sully Prudhomme, según dice J. V. Bainvil (2), ha investigado seriamente, ha leído algunas obras de autores católicos, y, con ocasión de sus estudios sobre Pascal, ha tenido que estudiar los principales problemas pertenecientes a la Apologética de la fe. Después de lo cual, nos ha dejado el fruto de sus investigaciones en su libro acerca de «La verdadera religión según Pascal», París, 1905.

En ese libro es donde estudia a su manera las posiciones católicas, pretendiendo derrocarlas, con un aparato de falsa ciencia, que ha llega-

(1) Tom. VII, pág. 75 y siguientes.

(2) Lugar citado.

do a seducir a varios espíritus incautos, aunque tan selectos como M. Poincaré, víctima del error, hasta el punto de juzgar decisivas las razones de Sully Prudhomme contra la fe católica.

Por aquí se comprenderá la razón que nos mueve a examinar el valor del contenido de dicho libro. Esta razón es doble: primera, refutar tan perniciosos errores, contrarios al mismo tiempo a la ciencia y a la fe, y segunda, contestar de una vez a casi todo lo que pudiera oponerse, como reparo, a lo que llevamos dicho en nuestros artículos sobre la «Preparación intelectual para la fe».

Tocante a nuestro modo de proceder en el examen y refutación que nos proponemos, nos parece lo más conveniente ir presentando por partes las palabras textuales de Sully Prudhomme, haciendo sucesivamente sobre ellas las correspondientes observaciones, llamando la atención acerca de lo que debe negarse o concederse, y manifestando la razón de ello.

De este modo, los lectores suficientemente iniciados en estas materias, podrán reflexionar sobre el valor de las palabras, objeto de nuestro examen, y compararlas con nuestras observaciones, y pronunciar su juicio con conocimiento de causa.

* * *

La crítica de Sully Prudhomme versa sobre dos puntos principales, a saber: las razones de creer y los dogmas objeto de la fe.

Sobre el primer punto, intenta probar que la fe carece de carácter racional; y sobre el segundo, que la fórmula de sus misterios es contradictoria.

Un capítulo entero (1) dedica Sully Prudhomme a estudiar «la relación entre la fe y la ciencia». Y las primeras palabras con que nos encontramos son éstas (2): «Le domaine de la theologie, en tant qu' il est metaphysique, demeure entièrement séparé du domaine de la science». Como esta expresión puede entenderse en un sentido verdadero y conforme al modo de hablar bastante ordinario entre los autores católicos, la dejaremos pasar.

Pero a continuación viene la siguiente, que envuelve un error radicalísimo y una incomprensión de la materia de que se trata, que parece de todo punto increíble en hombres del talento y erudición de nuestro

(1) El IV de la cuarta parte, págs. 327-336.

(2) Lugar citado, pág. 327.

autor, el cual dice así (1): «Le fondement historique du dogme releve de la foi, au même titre que le dogme même».

Lo que Sully Prudhomme llama aquí «fondement historique» son los hechos históricos que constan en la Historia del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en la de la Iglesia católica. Y cuando dice que, «releve de la foi, au même titre que le dogme même» lo que intenta significar es que, de tales hechos, no se tiene otra certeza que la obtenida mediante la fe. Esto es, que no tenemos de ellos certeza racional, histórica, de orden humano, y que, sin presuponer la fe, no es posible que nadie pueda estar seguro de los hechos de que se nos habla en la Historia sagrada y eclesiástica, porque la certeza de estos hechos presupone ya la fe y depende de ella: «Le fondement historique du dogme releve de la foi...»

Esto, expresándolo en términos más claros, a fin de que aparezca con plena evidencia todo el absurdo que en ello se encierra, equivale a decir que el que es testigo de un hecho que tiene ante sus ojos perfectamente sanos, no puede poseer certeza del mismo si antes no tiene la fe. Como si ésta fuera necesaria para el uso de la facultad visiva y para el ejercicio de la razón y para la certeza racional que naturalmente se adquiere por medio de los sentidos y del entendimiento, funcionando en las debidas condiciones.

Si así fuera, tendríamos que de un mismo hecho, presenciado por un católico y un incrédulo, ambos a dos en pleno uso de sus facultades intelectuales y sensitivas, el católico tendría certeza de tal hecho, pero el incrédulo no; porque según Sully Prudhomme, ni los ojos ni el entendimiento bastan para la certeza histórica, sino dependientemente de la fe: «Le fondement historique du dogme releve de la foi».

Los hechos a los cuales llama Sully Prudhomme «le fondement historique du dogme», son tan visibles y patentes a los ojos y tan del dominio de la razón natural y de la historia, que no hace falta la fe para tener completa certeza de ellos. Cuando Zola, en presencia de uno de tantos hechos públicos y portentosos, como los que casi a diario ocurren en Lourdes, y en compañía de treinta mil espectadores, que con él lo presenciaban, exclamó: ¡Qué bello es esto!, ciertamente que tenía certeza de aquel hecho, y, sin embargo, no tenía fe. Cuando los Pontífices y Fariseos, alarmados por el milagro de la resurrección de Lázaro, se juntaron en consejo y dijeron de Jesucristo: ¿Qué hacemos?, este hombre hace

(1) Ibid.

muchos milagros, no hay duda de que estaban bien ciertos de los hechos, causa de su alarma; y sin embargo, no tenían fe. Cuando los tiranos montaban en cólera ante la conducta de los mártires y las conversiones de las multitudes, que abrían los ojos a la luz de la fe, ¿quién puede dudar de que tenían certeza de lo que estaban viendo por sí mismos? Y, sin embargo, no tenían fe.

Es, pues, manifiestamente falso que los hechos históricos del Antiguo y del Nuevo Testamento no sean objeto de un conocimiento racional y que no se tenga certeza de ellos, aun careciendo de la fe. Falso igualmente que la certeza de esos hechos no sea certeza adquirida por las vías de la razón, de la historia, de la ciencia, y hasta de la intuición directa e inmediata, según los hechos y los casos de que se trate. Falso, finalmente, que de esos hechos no se tenga otra certeza que la misma que se tiene por el hábito y el acto de fe, cual es la que se tiene de los dogmas, y como si éstos fueran lo mismo que aquéllos.

En las palabras «au même titre que le dogme même», da Sully Prudhomme evidentes pruebas de una grande confusión de ideas, y manifiesta completa ignorancia del significado de los términos; pues toma por una misma cosas tan diferentes entre sí, como lo son los motivos de credibilidad y los dogmas de la fe.

Esas dos cosas, en cuanto al fondo, distan entre sí más que el cielo de la tierra; y para expresarlas, sin peligro de confusión, tiene el lenguaje teológico sus términos correspondientes y perfectamente apropiados. ¿Qué estudiante de Teología ignora lo que significa la expresión: *motivos de credibilidad*, y lo que se da a entender con las palabras: *dogma de fe*? ¿Y quién no sabe que los hechos históricos, «le fondement historique», como los llama Sully Prudhomme, pertenecen a los motivos de credibilidad, y que los dogmas de la fe son los mismos misterios, objeto de nuestras creencias, verdades reveladas por Dios, definidas como tales por la Iglesia y por la misma propuestas como materia obligatoria de fe?

Ahora bien: siendo así que los dogmas, como acabamos de decirlo, son los mismos misterios de la fe, ocultos en sí mismos e inaccesibles a la razón, de los cuales la certeza que tenemos es divina y sobrenatural, nada de eso corresponde a los hechos que constituyen los motivos de credibilidad, o por lo menos de nada de eso necesitan para serlo. Porque tales hechos, muy lejos de ser ocultos en sí mismos e inaccesibles a la razón, se hallan patentes, pudiendo no sólo ser comprendidos por la ra-

zón, sino también, muchos de ellos, vistos por los ojos corporales y objeto de propia experiencia.

Y así como los motivos de credibilidad se hallan al alcance de la razón, y, según los casos de que se trate, pueden ser también objeto de los sentidos externos, y de hecho, lo han sido y lo son muchísimas veces; así, la certeza que de ellos se tiene es una certeza natural y humana; que se puede tener aunque no se tenga fe, como aparece claro por los ejemplos que hemos puesto.

Pues bien, a pesar de esas diferencias tan fundamentales entre los dogmas de la fe y los motivos racionales de creer en ellos, o, como los llama Sully Prudhomme, «le fondement historique du dogme», este escritor confunde e identifica ambas cosas, cuando dice que: «los segundos dependen de la fe» «le fondement historique du dogme releve de la foi»; y que los títulos, o motivos de nuestra adhesión, a los hechos que constituyen los motivos de credibilidad, son los mismos que el motivo o título de nuestra adhesión a los dogmas o verdades de la fe: «Au même titre que le dogme même». Y todo esto lo afirma sin aducir ninguna prueba, sin *razonarlo*. Es el estilo de los *racionalistas*.

A lo que, de suyo, tienden las ideas de este autor es a despojar, si ello fuera posible, la fe católica de su carácter racional, a presentarla como una cosa no justificada por la misma razón, algo que sólo tiene por base un impulso ciego, destituido de todo motivo de orden intelectual.

Dice, además, Sully Prudhomme (1): «Il existe à cet égard, un malentendu qu' il importe au plus haut point de signaler et d' éclairer; car c' est sur ce malentendu que repose la prétention croissante d' accorder la raison et la foi».

Esta es otra de tantas afirmaciones que se hacen, *porque sí*, sin fundamento alguno.

No es una mala inteligencia la base de la armonía entre la razón y la fe. Esa armonía se funda en la misma naturaleza de la verdad; en que no es posible la oposición entre unas verdades y otras; en que es uno mismo, Dios, el autor de todo conocimiento, del natural por medio de la razón, del sobrenatural por medio de la fe; en que es uno mismo el primer origen de la luz de uno y otro orden; en que repugna a la naturaleza y atributos divinos el enseñar por un medio lo contrario de lo que enseña por otro. «Solum falsum vero contrarium est, dice el Angé-

(1) «La vraie religion selon Pascal», IV partie, c. 4.

lico (1), impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse». «Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria».

Quien busque la verdad sinceramente y libre de prejuicios, no tiene más que comparar lo que defiende el Doctor Angélico, las razones con que lo demuestra y el peso de su autoridad, con lo que dice Sully Prudhomme sin aducir ninguna razón para probarlo, y con la desautorizada palabra de quien habla como un profano en la materia, embrollando las cosas y confundiendo el significado de los términos, hasta el punto que hemos visto.

Esta comparación será más que suficiente para saber qué juicio ha de formarse y la magnitud del error que implican las palabras de Sully Prudhomme: «Il existe à cet égard un malentendu... car c'est sur ce malentendu que repose la prétention croissante d'accorder la raison et la foi».

* * *

Si tan grande es el error de las anteriores palabras sobre las relaciones entre la razón y la fe, no es menor la confusión de ideas de las siguientes sobre el milagro (2): «S'agit il, par exemple, d'un miracle, d'un fait physique, contrevenant aux lois de la physique, les savants ne devront l'admettre qu'à la dernière extrémité, s'ils ont pu provoquer ou observer accidentellement un fait semblable».

En tan pocas palabras, se contienen dos manifiestos errores, y, aparte de ellos, una confusión y algo que debe explicarse.

Los errores son: primero, que el milagro sea contrario a las leyes de la física, en el sentido de que las derogue, suprimiendo la relación esencial entre las causas naturales y sus propios y respectivos efectos. Segundo, que los milagros sean hechos, que puedan los sabios provocar o causar a su arbitrio. La confusión se refiere a eso de distinguir entre los sabios y el vulgo en general, cuando se trata de apreciar si un hecho es o no milagroso.

(1) «Contr. Gentes», Lib. I, Cap. VII.

(2) «La vraie religion selon Pascal», parte y capítulo citados, pág. 331.

Detengámonos un poco en cada uno de estos tres extremos.

Decimos en primer lugar, que el milagro no deroga las leyes físicas privando a las causas naturales del orden de relación a sus efectos. Es doctrina expresa del Angélico Doctor, consignada en estas palabras (1): «*Licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis: non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum. Unde et in igne for- naxis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pue- ros in camino*».

Esto mismo que nos dice Sto. Tomás, es también lo que todo el mun- do comprende y lo que ve claramente el sentido común. El impulso que se imprime a la bala, a la bola de villar, a la pelota, a cualquier cuerpo, al cual, una fuerza superior a la de su gravedad imprime un movimiento contrario al de la natural inclinación del cuerpo, no priva a dichos cuer- pos de la ley física que los inclina hacia el centro de la tierra. Prueba de ello es, que tan pronto como cesa de obrar la causa externa, origen de la fuerza superior a la de la gravedad del cuerpo, éste vuelve a mo- verse en la dirección correspondiente a la de la ley de la gravedad. Lo cual no sucedería si dicha ley no existiese en el cuerpo, aun cuando éste se halla bajo el impulso e influencia de la fuerza mayor extrínseca, que prevalece sobre la de la gravedad.

Por aquí se ve claro en qué consiste el error de los que dicen que el milagro es contrario a las leyes físicas de la naturaleza. Consiste sen- cillamente en confundir la suspensión actual de la ley con la supresión de la misma ley. Lo cual aparece ser un manifiesto error, no solamente en las leyes físicas de que ahora tratamos, sino también en las del orden moral y político. Porque ¿quién se atrevería a decir que dejan éstas de ser leyes y pierden su fuerza obligatoria, por el mero hecho de su in- cumplimiento o dispensa?

Lo que tiene, pues, lugar en el milagro, no es una derogación de las leyes físicas, sino una suspensión en el modo de obrar de las mismas.

Todo esto lo podemos expresar mejor, distinguiendo con el Angel de las Escuelas entre *orden* y *curso* de las causas naturales; y diciendo que el milagro no es contrario al orden de esas causas: «*Non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum*». A lo que sí es contrario, es al cur- so ordinario de las mismas (2): «*Non est inconveniens, si aliquando con- tra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi*».

(1) Q. disput. De Potentia, q. 6, a. 1, ad 20um.

(2) Loco citato, ad 21m.

Así, la cuestión de los milagros se reduce a la de, si una fuerza mayor puede impedir el funcionamiento de otra menor; y si Dios, causa primera, y libre, de todas las causas, y origen de toda ley y de toda fuerza, dispone o no de fuerza superior a la de todas sus criaturas, y si tendrá poder para cambiar cuando le plazca y como le plazca el curso de la naturaleza, por él mismo libremente establecido.

Son estas cosas tan claras, que, como francamente confiesan Stuart Mill y Huxley (1), todo se reduce a saber, si debe o no admitirse la existencia de Dios y de las causas espirituales.

* * *

El otro error contenido en las citadas palabras de Sully Prudhomme consiste en suponer que se halle en la facultad y a disposición de los sabios el que se verifique o no un milagro.

Los milagros sobrepujan las fuerzas de todo agente creado, para que pueda ninguno de estos obrarlos a su arbitrio. «Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus». «Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere». «Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit» (2).

Es cierto que, en nombre de Dios, como ministros suyos y con la virtud divina que el mismo Dios comunica cuando le place a los ángeles y a los hombres, pueden éstos servir de causas instrumentales en las operaciones milagrosas (3): «Angeli dicuntur miracula facere; vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt».

Pero esto sólo se verifica en determinadas circunstancias, en las cuales, seguramente que no pensaba Sully Prudhomme, al decir de los sabios: «S' ils ont pu provoquer... un fait semblable».

Dios no comunica la virtud de hacer milagros para satisfacer la vana curiosidad y soberbia de los hombres, sino para conducirlos al conocimiento de la verdad, a la práctica de la virtud, a la salvación eterna.

(1) Citados por J. V. Bainvel en el «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique» de A. D' Ales, Fasc. VII, pág. 79.

(2) «Contra Gentes» Lib. III, Cap. 101 y 102.

(3) D. Thom. I. Q. CX, a. 4, ad 1m.

«Sed vera miracula, dice el Angélico (1), non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis».

El oficio que corresponde a los sabios con relación a los hechos milagrosos es el de espectadores. Pueden observar el milagro, estudiarlo, deducir las consecuencias que de él se infieren para el orden intelectual y moral; pero nada más. Eso de hacer que se verifique un milagro, o, usando los términos de Sully Prudhomme, «provoquer... un fait semblable», no está en mano de ningún sabio; así como el astrónomo sólo puede observar el eclipse y hacerlo objeto de su estudio, pero de ningún modo, causar, «provoquer» ese fenómeno astronómico.

* * *

Hemos dicho que las palabras de Sully Prudhomme contenían una confusión, además de los dos errores que acabamos de ver.

Al afirmar esto nos referíamos a aquella en que se incurre cuando, para juzgar si un hecho es o no milagroso, se exige el reconocimiento y el fallo de los sabios; sin hacer distinción entre hechos y hechos.

Contra lo cual decimos, que la dificultad en el reconocimiento de los milagros, no es la misma en todos ellos; y que no siempre es necesaria para ese objeto la intervención de los sabios.

En efecto: entre los hechos milagrosos, los hay de tal naturaleza y circunstancias que su evidencia se impone instantáneamente a los sabios como a los ignorantes.

Citemos, por vía de ejemplo, dos o tres casos, entre los innumerables, cuya autenticidad se halla jurídicamente comprobada por documentos oficiales que la historia registra.

Y sea uno de ellos la curación del cojo de nacimiento por San Pedro y San Juan, referida en «Los Hechos de los Apóstoles» (2). El relato dice así: «Y había un hombre, cojo desde el vientre de su madre, a quien traían y ponían todos los días a la puerta del templo, llamada la Hermosa, para pedir limosna a los que entraban en él, y viniendo a Pedro y a Juan les pidió limosna.

Pedro con Juan entonces fijando la vista en este pobre, le dijo: Mi-

(1) II-II, Q. CLXXVIII, a. 2, in corp.

(2) Act. III, 2-12.

ranos. El los miraba de hito en hito, esperando que le diesen algo. Mas Pedro le dijo: No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy: En el nombre de Jesu-Cristo Nazareno levántate y anda. Y cogiéndole de la mano derecha, le levantó, y ai instante se le consolidaron las piernas y las plantas. Y dando un salto *de gozo* se puso en pie, y echó a andar: y entró con ellos en el templo andando por sus propios pies, y saltando y loando a Dios. Todo el pueblo le vió andar y alabar a Dios. Y como conocían ser el mismo que solía estar sentado a la limosna, en la puerta Hermosa del templo, quedaron espantados y fuera de sí con tal suceso».

Ahora bien: ¿había aquí necesidad de la intervención de los sabios? ¿Tenía el pueblo que esperar su fallo para juzgar de la verdad del milagro? ¿Qué iban a decir los sabios? ¿Que no estaba antes cojo aquel a quien todo el pueblo siempre había visto como tál? ¿O iban a decir que aún continuaba cojo, cuando en presencia de todos, espantados y fuera de sí, andaba y saltaba de gozo?

Pues hechos de este género se encuentran en gran número en la vida de la Iglesia católica desde sus principios hasta hoy, en los cuales nada tienen los sabios que hacer, ni se necesitan largos procesos para su comprobación.

Las reflexiones que hemos hecho a propósito del cojo de nacimiento curado por San Pedro, podríamos aplicarlas del mismo o parecido modo a otros casos en los cuales, como en *El Milagro de Calanda* (1), por ejemplo, se ve a un sujeto, que después de carecer de una pierna, por habérsela cortado y enterrado, pasados dos años y algunos meses, le es restituida sin intervención alguna de causa natural; sólo por la intercesión de la Santísima Virgen del Pilar; siendo testigos del hecho todos cuantos le habían visto y tratado antes y después del milagro.

Pero ni estos, ni otro alguno de cuantos hechos nos refieren la Historia Sagrada del Antiguo y del Nuevo Testamento, y la de la Iglesia, no obstante su autenticidad y certeza histórica, merecen fe para Sully Prudhomme, como él mismo claramente lo afirma, cuando dice que, para creer en los milagros que nos refiere la Sagrada Escritura, sería necesario haberlos uno visto y comprobado por sí mismo, y por sus medios

(1) Acerca de este milagro puede verse lo que trae el P. Juan Mir y Noguera «El Milagro» Lib. I. Cap. XIV, Madrid: 1895, tomado como él mismo dice, de «Los Milagros de la Virgen», obra escrita por D. Cosme Blasco. También se encuentra un relato del mismo milagro en las «obras de D. Adolfo Clavarana» tomo 7, págs. 53-81, Orihuela: 1909.

propios de observación. Son sus palabras textuales (1): «Nous le croirions si nous l'avions constaté nous-mêmes, par nos moyens propres d'observation;...» Y un poco más adelante (2) añade: «La méthode scientifique, ne permet pas de tenir pour vraie une assertion qui ne peut être scientifiquement contrôlé».

En las anteriores aseveraciones se contienen los siguientes absurdos, contra cuya enormidad claman de consuno la razón y el sentido común: negación de la historia; negación de la posibilidad de comunicarse unos con otros los individuos de la sociedad humana que viven en diversos tiempos y lugares; negación de la posibilidad del progreso en la humanidad; contradicción entre las palabras y la conducta de Sully Prudhomme.

Negación de la historia. Porque la historia es la *narración de hechos acaecidos en tiempos pasados para instrucción de los presentes y venideros*; y esto supone que los presentes y venideros han de dar fe a la narración de hechos pertenecientes a tiempos pasados, siempre que tales hechos se hallen debidamente comprobados con las condiciones necesarias y suficientes para la certeza histórica; sin que sea necesario para creer en ellos, haberlos comprobado uno por sí mismo, por sus propios medios de observación y científicamente; cosa absurdísima, cuando se trata de hechos que pertenecen a un tiempo en que nosotros aún no existíamos.

Negación de la posibilidad de comunicarse unos con otros los individuos de la sociedad humana que viven en diversos tiempos y lugares. Este absurdo es consecuencia necesaria del anterior. Porque, no pudiendo tener lugar esa comunicación, por medio de un trato inmediato, entre los que pertenecen a diferentes épocas y edades, sólo es posible por medio de la palabra transmitida de los pasados a los presentes y venideros; de modo que, esa palabra, reuniendo las suficientes garantías de credibilidad, debe bastar para que se la crea, y se tengan por ciertos los hechos por ella atestiguados, sin que, para tener esa certeza, necesitemos los que vivimos actualmente comprobar por nosotros mismos, y de una manera científica, lo que nos han dicho nuestros antepasados de otras edades.

De lo cual se infiere que, cuando Sully Prudhomme, para creer en los hechos pasados debidamente atestiguados por nuestros predecesores,

(1) Lugar citado.

(2) Lugar citado, pág. 332.

exige que los comprobemos *nosotros mismos*; «nous le croirions si nous l'avions constaté nous-mêmes», *por nuestros propios medios de observación*, «par nos moyens propres d'observation, *y científicamente*; «la méthode scientifique, ne permet pas de tenir pour vraie une assertion qui ne peut être scientifiquement contrôlée»; por el mismo caso declara imposible dicha comunicación.

Hemos dicho, además, que, en las citadas palabras de Sully Prudhomme, se halla también contenida la negación del progreso humano; porque éste se realiza mediante la comunicación de los hombres de todos los tiempos y lugares, aprovechándose unos de las experiencias y de las comprobaciones científicas de otros, formándose de este modo progresivamente lo que con el tiempo va constituyendo el caudal y tesoro de la humanidad en el orden de los conocimientos conducentes a su bienestar individual y social.

Mas para esto, no es necesario que todos y cada uno de los individuos tengan por sí mismos la experiencia de todo, ni que lo comprueben todo científicamente.

Por último; hemos afirmado que existe contradicción entre las palabras y la conducta de Sully Prudhomme; porque podemos dar por cierto, que no se habrá él exigido a sí propio la inmediata experiencia y la comprobación científica de muchos hechos, a los cuales asentiría con plena convicción.

* * *

¿Quiere esto decir que no haga falta comprobar los hechos milagrosos, y que, sin examen, a ojos cerrados, haya que aceptar como milagro, todo cuanto parezca tener alguna apariencia de tal? Nada de eso. Semejante modo de proceder sería grande imprudencia, que la razón manifiestamente reprueba, y daría ocasión a muchos y muy graves errores en materia tan importante como es todo lo que se refiere a la religión.

Pero una cosa es examinar y comprobar los hechos milagrosos, y que su comprobación nos conste con toda certeza, y otra muy distinta el que cada individuo particular tenga necesidad de hacer por sí mismo dicha comprobación y demostrar científicamente que tal o cual hecho es un milagro. El examen y el fallo en estas causas pertenece a los jueces competentes en la materia, como acontece y debe hacerse en cualquier juicio.

Por eso, es a todas luces falso lo que dice Sully Prudhomme en este

otro párrafo (1): «A supposer même que le fait affirmé soit réel, sa réalité n' a pas été démontrée scientifiquement et, pourtant, n' est pas valable pour des savants jusqu' à ce qu' ils aient pu eux mêmes l' établir».

«Aquí, dice muy bien J. V. Bainvel (2), hay varias confusiones: confusión entre la cuestión de comprobación directa y la de transmisión; y, por eso mismo, confusión entre la cuestión de realidad científica y cuestión de certidumbre histórica. Si se trata de un hecho, del cual se afirma que tuvo lugar en tiempos pasados, la realidad de ese hecho, sin ser *para nosotros* objeto directo de comprobación experimental, pudo en su tiempo ser «demostrada científicamente» por testigos oculares. Esos testigos, tratándose de hechos antiguos, no son ciertamente los sabios de nuestro siglo. Pero ¿se necesita, por ventura, ser un sabio de nuestro siglo para comprobar experimentalmente que, en un caso concreto, tal personaje estaba ciego; que ese personaje después veía; y que era uno mismo el que después veía y el que antes estaba ciego?»

Por lo demás, volviendo a lo de la competencia de los jueces, a quienes incumbe el examen de los hechos, y el fallo acerca de si son milagrosos, no lo ignora la Iglesia que tiene sus tribunales donde se procede con un rigor que supera todo cuanto pueda exigir la crítica más severa, para la depuración y aqilatación de la verdad de los hechos.

Viene aquí muy bien para probar lo que decimos, y esto nos ahorra el trabajo de aducir otras pruebas, el caso referido por el P. Daubenton, en la vida de S. Juan Francisco Regis, de cuya causa fué postulador (3), en estos términos: «Un Monseñor de la Curia romana, por la amistad que tenía con un caballero inglés, dióle a leer las Actas del proceso, en que se ventilaban varios milagros apoyados en idóneas pruebas. Leyó el caballero, que era calvinista, con gran contento y gusto aquellos papeles, y al devolvérselos a su amigo, le dijo: Esta sí que es manera segura de probar los milagros. Si la verdad de todos los milagros que la Iglesia romana pregoná se apoyase en instrumentos tan ciertos y auténticos, ningún motivo tendríamos para torcer el rostro, y así quedaríais los católicos libres de las burlas y donaires con que celebramos los milagros que nos vendéis.—Respondióle el Monseñor: Pues ha de saber vuesa merced, que de todos esos milagros, que le han parecido tan sólidamente fundados, ninguno mereció la gracia de la Sagrada Congrega-

(1) Lugar citado.

(2) Foi, Fideisme, en el citado Dictionaire de A. D' Ales, fasc. VII, pág. 80.

(3) Lo tomamos de la citada obra «El Milagro», por el P. Juan Mir, pág. 398.

ción de Ritos, por no haberle parecido suficientemente demostrado.—El hereje calvinista, atónito y espantado a tan inopinada respuesta, confesó sin género de duda que ningún hombre, a no estar prevenido con perversa y ciega preocupación, podía echar de menos la prudencia y equidad de la Silla Romana en la Canonización de los Santos, y añadió que a él nunca le hubiera pasado por el pensamiento que pudiesen emplearse tantos desvelos y diligencias en verificar los milagros».

No está, pues, el error de los racionalistas en exigir la comprobación de los hechos milagrosos para reputarlos por tales, ya que, en esa exigencia es mucho más rigurosa, sin comparación, la misma Iglesia. El error consiste en suponer que no existen pruebas suficientes en favor de la realidad de los milagros; en dar a entender que los católicos, con nuestra madre la Iglesia, los tenemos por tales, sin que preceda la comprobación más auténtica, el fallo más autorizado que pueda exigirse; en pretender que cada uno de los individuos particulares haga por sí mismo dicha comprobación, y que, mientras él mismo no demuestre científicamente que tal o cual hecho es un milagro, no crea que lo es.

Todas esas cosas, hemos probado que son falsas, en contra de lo sustentado por Sully Prudhomme en su crítica sobre las razones de creer.

Y, sobre todo, queda demostrada la falsedad de la principal afirmación de este autor, a la cual ordena él todo lo demás que dice acerca del mismo punto.

Toda la substancia de su idea capital se contiene en estas palabras (1): «que la foi a pour objet, outre le dogme même, le fondement historique du dogme; non pas uniquement les mystères, mais, avant tout, les récits qui les proposent a la creance; en termes théologiques, les préambules mêmes de la foi et les motifs mêmes de crédibilité».

Y toda la substancia de la verdad y de la fuerza de nuestra refutación consiste en decir; primeramente que, en las palabras que acabamos de citar, no se da ninguna razón, con la cual se pruebe lo que en las mismas se afirma. En segundo lugar, que no solamente en las palabras citadas, pero en ningunas otras de su libro, señala Sully Prudhomme esa razón. En tercer lugar; que el mismo autor confunde tres cosas muy diferentes entre sí, cuales son: los *predmbulos de la fe*, los *motivos de credibilidad* y los *dogmas*. En cuarto lugar, que tanto los *predmbulos de la fe* como los *motivos de credibilidad*, pueden ser conocidos *natu-*

(1) Pág. 334 de su obra «La vraie religion selon Pascal» ya citada en la nota correspondiente al n. 39.

ralmente, y lo son de hecho; y que, de ellos podemos tener y tenemos una certeza natural y humana, cuanta pueda tenerse acerca de la más evidente verdad filosófica, y de la más perfecta y auténticamente comprobada verdad histórica; sin que para ello, sea necesaria la fe.

Los *preámbulos de la fe*, son verdades filosóficas; y por lo tanto se hallan dentro de la esfera de la razón humana, que las puede demostrar y las tiene demostradas. Los *motivos de credibilidad*, son hechos históricos, cuya realidad consta con tanta certeza, y aun mayor que la de los más ciertos e innegables acontecimientos del orden puramente humano. En quinto lugar; que los dogmas se distinguen de los *preámbulos de la fe* y de los *motivos de credibilidad*, como el objeto connatural al entendimiento divino se distingue del objeto natural del entendimiento humano, y como el orden sobrenatural del natural; y finalmente, que la certeza que, por medio de la fe, tenemos de las verdades pertenecientes al orden dogmático, es una certeza de orden muy superior a la que, por medio de la razón y de los documentos históricos, tenemos de los *preámbulos de la fe* y de los *motivos de credibilidad*.

* * *

El otro punto a que se refiere la crítica de Sully Prudhomme es el de la fe en los misterios. De éstos dice, que son contradictorios, y que no contienen verdad alguna. «Laquelle (la fórmula dogmática de cada misterio) n' énonce réellement pas un fait inexplicable, mais est contradictoire» (1). «Si l' on examine de près la formule dogmatique de chacun des mystères, on s' aperçoit qu' elle ne répond pas a leur définition générale relatée plus haut. On decouvre que la formule de chacun d' eux est incompréhensible, non point parce qu' elle signifie une chose inexplicable a l' esprit humain, mais parce que, en réalité, elle ne lui donne rien a expliquer. Elle est, en effet, contradictoire, ce qui la depouille de tout sens» (2). Esto con respecto a los misterios, en general.

En cuanto al de la Santísima Trinidad, en particular, aplicándole lo que dijo de los demás, escribe (3): «Il s' agit simplement d' examiner si la formule propose réellement quelque chose a notre creance. Pour qu' elle le fasse, il faut que chacun des mots qui la composent soit attaché a un objet plus ou moins défini, réel ou imaginaire, mais, dans tous les

(1) Obra citada, pág. 322.

(2) Obra citada, págs. 222-226.

(3) Libro citado, pág. 393.

cas, assez nettement indique pour ne pouvoir être confondu avec nul autre. Y para probar que estas condiciones no se verifican en la fórmula, con que se expresa el misterio de la Santísima Trinidad, no aduce otro argumento que el trilladísimo y millares de veces contestado, de que uno no puede ser tres, ni tres pueden ser uno.

Como pudiera resultar difícil de creer, que nos venga con semejantes vulgaridades un autor, de quien dice J. V. Bainvel que ha tratado la cuestión *ex profeso* (1), «la question est traitée *ex professo*: l'auteur y a beaucoup réfléchi... citaremos sus mismas palabras (2): Dire qu'il y a trois personnes en Dieu, c'est dire qu'il y a en Dieu trois individualités distinctes. D'autre part, cependant la formule du mystère declare qu'il n'y en a qu'une, celle de Dieu même: le Père est Dieu, le Fils également; le Saint Esprit également; les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même être individuel».

Y todo eso lo trae para probar que la fórmula del misterio de la Santísima Trinidad no contiene nada real y que es contradictoria.

En vista de tal mezcla de audacia y de ignorancia, lo primero que se nos ocurre es lo que Janssens dice (3), a propósito de unas palabras de Strauss, donde se revela la misma audacia e ignorancia, si ya no es mala fe, acerca del augusto misterio de la vida íntima de Dios. «Inter hos superbe ignaros, commiseratione magis quam zelo indignos, enim aetate nostra Frid. Straus,... ¡Quot in una congerie ingenio firmo prorsus indigna! Igitur de scientiis naturalibus illi antiqui non hoc saltem sciverint, tria non esse unum, nec unum tria? nugae habuerint dogma de quo tam fuse, tam subtiliter, Athanasius, Basilus, Augustinus, Aquinas, Bonaventura, aliaque summa illa lumina conscripsere...»

Y he aquí un nuevo motivo de extrañeza para nosotros y una razón, por la cual, nos parece imposible excusar a Sully Pudhomme de una de estas dos notas; de ignorancia o mala fe.

Porque, o este autor, al escribir el párrafo de referencia, ignoraba los magistrales tratados, que acerca del augusto misterio de la Santísima Trinidad, nos han dejado los Santos Padres, los Doctores de la Iglesia, las más grandes eminencias de la Teología escolástica, los teólogos que, hasta nuestros días, se han ocupado de la materia,

(1) Véase el ya citado «Dictionaire Apologetique de la Foi Catholique» de A. D' Ales. Fasc. VII, pág. 75.

(2) A continuación o como aplicación de las palabras citadas en la nota 48.

(3) «De Deo Trino», III, págs. 345 y 346.

y sobre todo, el sublime y maravilloso «Tractatus de Trinitate» del Angélico Doctor (1), o tenía conocimiento de ellos. Si no los conocía, claro está que no se le puede excusar de una falta grave de temeridad, por hablar con tanto atrevimiento sobre una materia que ignora; y esto, con la circunstancia sobre manera agravante de que se trata de la cosa más delicada, sublime y sagrada, cual es la vida íntima de Dios. Pero si tenía conocimiento de las explicaciones contenidas en los tratados aludidos, y las contestaciones a todos los argumentos del racionalismo contra los dogmas de la fe católica, y particularmente, contra el de la Trinidad, y, no ignorándolo, se hace el desentendido y lo oculta a los lectores; ¿cómo será posible absolverle de la nota de mala fe?

Podemos con razón suponer, dada la calidad de las personas, que Sully Prudhomme no ignoraría lo que Pablo Janet, racionalista como él, había escrito de antemano sobre este mismo punto del misterio de la Trinidad (2): «Des mystères, ne sont pas des non-sens absolus; ce ne sont pas même des propositions absolument contradictoires; ce sont des propositions ayant un sens, le quel présente une apparence de contradiction».

«Le mystère, prosigue Janet, il est dans le dogme de l'unité de substance coïncidant avec la pluralité des personnes... Cependant c'est là une doctrine si peu contraire à la raison, qu'on peut même se demander si elle est supérieure à la raison... En tout cas, ce qu'on ne peut contester, c'est que la doctrine trinitaire offre un sens... à l'esprit». Y más adelante agrega: «Nous comprenons l'idée; c'est le lien des idées qui nous échappe».

* * *

Otro defecto advertimos en Sully Prudhomme, y consiste en haber cambiado la terminología propia y técnica, que desde Tertuliano hasta ahora viene usando la Iglesia, para expresar el misterio de la Santísima Trinidad, introduciendo otra sin ninguna razón de ser, y que sólo sirve para embrollar las ideas y producir confusión.

Todo católico sabe que las palabras propias de que usa la Iglesia para expresar el misterio de la Santísima Trinidad son las de *esencia* y *personas*, y que la fórmula consiste en decir que Dios es Uno en *esencia* y Trino en *personas*.

De la gravedad de cualquier modificación en este punto dan testimo-

(1) P. I. qq. XXVII-XLIV.

(2) «Revue des Deux Mondes», 1890, t. II, págs. 409-410, y «Revue philosophique», 1890, t. I, págs. 1-25.

nio las siguientes palabras del «Catecismo del Concilio de Trento (1): «Verum, quoniam in nullius rei, quam hujus omnium altissimae, ac difficillimae notitia, atque explicatione aut periculosius versari, aut gravius errare possumus; doceat Parochus, religiose retinenda essentiae, et personae propria vocabula, quibus hoc mysterium significatur: et sciant fideles unitatem esse in essentia, distinctionem autem in personis».

Sin embargo, Sully Prudhomme, como hemos visto, sustituye la palabra *esencia* por la de *ser individual*: «un seul et même être individuel» y la de *persona* por la de *individualidad*: «Dire qu' il y a trois personnes en Dieu, c' est dire qu' il y a en Dieu trois individualités distinctes»,

¿Qué se propondría al sustituir los términos propios y usuales en el lenguaje de la Iglesia y de la Teología, por otros nuevos, impropios, arbitrarios y de propia invención? Lejos de nosotros atribuirlo a intención formal de introducir la confusión en las palabras como medio para introducirla en los conceptos, y por ese camino llegar al fin intentado de hacer que el misterio de la Santísima Trinidad aparezca como contradictorio. Pero, aunque hubiera sido esa su intención formal y calculada, no habría podido adoptar otro procedimiento más a propósito, más falaz y sofisticado, para llegar aparentemente a una conclusión en la cual se niega la más alta y la más profunda de todas las verdades.

En efecto: tergiversando las ideas y abusando de los términos, es muy fácil llegar a cualquier conclusión preconcebida, y a cuantas a uno se le puedan antojar. Pero semejante modo de proceder será todo lo a propósito que se quiera para engendrar el error en los entendimientos, mas nada gana con ello la causa de la verdad y de la ciencia.

¿Qué luz arrojan los términos «être individuel» e «individualités» para emplearlos en lugar de las palabras *esencia* y *personas*, cuando se trata de expresar de la mejor manera que nos sea posible lo que la Iglesia nos propone sobre el misterio de la Santísima Trinidad, y evitar todo peligro de confusión y mala inteligencia acerca de la más alta y sublime de todas las verdades?

Pues, en primer lugar, la expresión; «être individuel» está muy lejos de expresar lo mismo que la palabra *esencia*. El individuo, dice el Angélico Doctor, es algo indistinto en sí mismo; pero distinto de las demás cosas (2): «Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum» (3). «Sed singulare, ex hoc ipso quod est singula-

(1) De primo Symbol. articulo, Pars I, Cap. II, pág. 19, Bassani. M.D.CCXXVIII.

(2) I. Q. XXIX, a. 4, in corp.

(3) I. Q. XIII, a. 9.

re, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est commutabile multis proprie ...»

Pero, qué sea la esencia y qué es lo que a su noción añade la de individuo, nos lo dice el Angélico con estas palabras (1) «*Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia... Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia...*»

Por donde se ve claro cuán grande es la diferencia entre el significado de los términos individuo y esencia; que, por lo tanto, no pueden usarse indistintamente, para significar una misma cosa, como lo hace Sully Prudhomme al substituir uno por otro.

En cuanto a lo de substituir el término de personas por el de individualidades, «individualités», sin detenernos en otras consideraciones que, no juzgamos necesarias, nos basta preguntar: por ese término «individualités», ¿qué intenta significar Sully Prudhomme? ¿Quiere dar a entender lo mismo y en el mismo sentido que lo entiende la Iglesia y los teólogos con ella, por medio del vocablo personas? Si así es, a ¿qué viene la substitución de persona por individualidad?

Pero si al emplear un término diferente del que usa la Iglesia, pretende expresar algo distinto en cuanto al fondo o en cuanto al sentido de la doctrina de la misma Iglesia, entonces se sale de la cuestión; ya no se refiere a lo que debe referirse; falta a lo que es condición indispensable en toda disputa para que ésta sea de provecho; a saber, que los contendientes se refieran a lo mismo y en el mismo sentido. Porque, de lo contrario, no es posible entenderse, y las discusiones nunca tendrán fin. De la falta de esta condición y de reputar por verdaderas razones contra los dogmas católicos las que no son más que vanas opiniones, sin base alguna, nacen las apariencias de contradicción entre dichos dogmas y la razón humana, como muy bien expresó el Concilio Vaticano cuando dijo (2): «*Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur*».

(1) I. Q. XXIX, a. 2, ad 3m.

(2) Sess. III, Cap. 4, «De fide et ratione».

Ahora ya podemos darnos perfecta cuenta del vicioso procedimiento de Sully Prudhomme para llegar a la conclusión de que el misterio de la Trinidad es contradictorio. Porque, habiendo substituído el término *esencia* por el de «être individuel», el de *personas* por el de «individualités» y la fórmula *Una sola esencia y tres personas*, por la de «Un seul et même être individuel, et trois individualités distinctes» viene a decir, que, según la doctrina católica, en Dios hay un solo individuo y tres individuos. Y, como esto evidentemente es contradictorio, de ahí, deduce Sully Prudhomme que el misterio de la Trinidad implica contradicción.

Pero, ¿y la lealtad?, ¿y la seriedad científica?, ¿y la buena fe, en un autor, al cual, resulta muy difícil poder atribuirle ignorancia acerca de la materia que trata?, ¿cómo se le podrá excusar de gravísima injuria contra la Iglesia católica, a la cual, tales absurdos atribuye, falseando sus doctrinas, con tan irracional atrevimiento?

Y ¿qué hemos de decir en vista de semejantes tergiversaciones? Nos parecen muy a propósito para contestar a Sully Prudhomme las palabras con que responde Kuhn (1) a otros tergiversadores del mismo augustísimo misterio de la Santísima Trinidad. «Contra una opinión tan superficial, tan frívola, y ¿por qué no decirlo?, tan impertinente, porque *ad rem prorsus non pertinet*, debería bastar una simple protesta. Limitémonos, pues, a hacer observar que el dogma de la Santísima Trinidad no es una regla de cálculo... Sus adversarios nos hacen creer con su modo de proceder que no han reflexionado sobre él, o que atacan con prevención el cristianismo. Cuando se trata de explicar a Dios, y en la doctrina fundamental de la revelación, sobre todo no se puede tratar de colocar al Ser absoluto completamente al nivel de nuestra inteligencia, ni de dar acerca de él un conocimiento tan claro como la luz del día; porque es carácter propio de las verdades relativas a Dios y a las cosas divinas, y aún a las verdades puramente racionales, presentar dificultades al entendimiento a causa de que lo ponen delante de un objeto infinito, que él no podría comprender ni abarcar en sus estrechas y limitadas categorías».

Y ¿quién habría de pensar que Sully Prudhomme, en este punto relativo a la Santísima Trinidad, había tenido ya por adversario nada menos que al mismo Hegel? Porque suyas son las siguientes palabras (2):

(1) Citado por Hettinger, «Apología del Cristianismo» tomo II, pág. 51, Madrid: 1875.

(2) «Filosofía de la religión», II, 186, citado en el mismo lugar.

«A la verdad de que Dios es un solo Dios en tres personas opone nuestra razón sus categorías de ser finito y limitado. Decimos que tres no pueden ser uno, etc... Mas no se trata aquí de tres como número, y es una *necedad* (subrayamos nosotros) presentar la cuestión bajo este aspecto».

* * *

Por lo dicho, aparece claramente que la crítica de Sully Prudhomme sobre el misterio de la Santísima Trinidad se funda en el cambio de la terminología, la impropiedad de las palabras y la tergiversación de los conceptos.

Pero su oposición a ese misterio, tiene, además, otra razón, que es preciso señalar, con tanto mayor motivo, cuanto que no solamente ha ejercido su influencia en Sully Prudhomme, sino en todos los racionalistas. Consiste en el defecto de comprensión.

En efecto; el racionalismo considera la incapacidad, por parte del entendimiento creado, para comprender el misterio de la Trinidad, y los demás que constituyen el objeto de la fe, como verdadera razón para negarlos. Es decir, que partiendo del de comprensión, como de un principio, deduce la consecuencia de que no existe aquello que los racionalistas no comprenden. Su argumento se puede formular de este modo: No hay más verdades que las que yo comprendo; es así que yo no comprendo las verdades del orden divino que pertenecen a los secretos de la divinidad, a la vida íntima de Dios, luego no existen esas verdades. Cuál sea el valor de ese argumento, puede verse por este otro, que es exactamente el mismo en boca de un ciego: No hay más objetos visibles que los que yo veo; es así que yo no veo nada; luego nada hay visible.

Y no se diga que no existe paridad entre el argumento de los racionalistas y el del ciego, porque ellos no están ciegos. Pues a esto, respondemos, que, si no lo están respecto a las verdades del orden natural, por hallarse al alcance del entendimiento humano, lo están en orden a los misterios de la fe católica, que sólo se hallan al alcance del entendimiento divino, y que el hombre no puede conocer, si Dios, libre y misericordiosamente no se las manifiesta, por medio de la revelación. Porque, como dice el Angélico (1): «Humana igitur ratio, ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse no-

(1) Contr. Gentes, Lib. I, Cap. 8.

tissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur».

S. Hilario dice a este propósito (1): «Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse». Ya había dicho el Eclesiástico (2): «No te metas a inquirir lo que está sobre tu capacidad, ni a escudriñar las cosas que exceden tus fuerzas, sino piensa siempre en lo que te tiene mandado Dios, y no seas curioso escudriñador de sus muchas obras. Porque no te es necesario ver por tus ojos los ocultos arcanos *de Dios*».

Verdaderamente que basta la luz natural del entendimiento para ver con toda claridad cuán irracional y antifilosófica es la pretensión de quienes se empeñan en que su razón se ha de hallar a la misma altura que la divina inteligencia, y que no ha de haber ninguna verdad que Dios conozca y que ellos no puedan también conocer por sí mismos, sin necesidad de ayuda ni de una luz superior a la propia.

A éstos se refiere San Anselmo en el exordio a su obra «De Fide Trinitatis», con estas oportunísimas palabras (3): «Sed prius quam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt: et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur, esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere».

Con razón llama el santo nefanda temeridad a eso de convertir la incompreensión e ignorancia en argumento y motivo para negar aquello que se ignora y que excede el alcance del entendimiento humano. Tan insensato es negar las verdades del orden sobrenatural, porque superan la natural facultad cognoscitiva del hombre, como lo sería el negar las verdades filosóficas, matemáticas, físicas, etc., etc., porque se hallan fuera del alcance y de los límites del conocimiento de los brutos animales.

Nada, pues, vale contra el misterio de la Santísima Trinidad, ni con-

(1) «De Trinitate», L. II, c. 10.

(2) Cap. III, 22 y 23.

(3) C. II.—P. L., t. civili, col. 263, sq. Véase Janssens, «De Deo Trino», III, pág. 352, Friburgi Brisgoviae: MCM.

tra ningún otro de los de la fe católica, el argumento que se funda en la imposibilidad de comprenderlos por solas las luces del entendimiento. Estuvo muy acertado Haller cuando dijo (1) que, «entre todas las objeciones que puede hacer el incrédulo, ninguna es tan miserable como la que se funda en su defecto de comprensión».

A la altura en que se hallan los misterios cristianos no puede llegar ningún ataque, no sólo de los que proceden de ese defecto de comprensión, sino de todas cuantas dificultades y cuantos argumentos puedan fraguarse en el espíritu del hombre. De todas esas dificultades y de todos esos argumentos ha dicho el Angélico Doctor las siguientes palabras que no admiten réplica (2): «Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent...» Y en otro lugar (3): «Si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile, vel non esse necessarium.»

* * *

Vamos a dar fin a esta crítica de la crítica de Sully Prudhomme, señalando en dos palabras otro muy principal origen de los errores particularmente sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Nos referimos al error que consiste en querer medir a Dios por la misma medida que a los demás seres y aplicar al *Ser* subsistente, Acto purísimo e infinito, lo que sólo puede convenir al ser limitado de las criaturas.

Pregunta el Angélico Doctor (4) si la relación en Dios se identifica con la substancia divina. Y, entre los catorce argumentos que se propone a sí mismo en contra de la identificación, el primero es éste: «Nulla enim substantia est relatio; haec est quaedam propositio immediata...» A lo cual responde (5): «Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia quae est in genere substantiae potest esse relatio, quia est definita ad

(1) «Cartas sobre el Apocalipsis», citado por A. Nicolás, «Estudios filosóficos sobre el Cristianismo» tomo II, pág. 223, Barcelona: 1880.

(2) Ctr. Gent. L. I, c. 7.

(3) «Opusc. LXIII, in Boetii de Trinitate», Q. II, a. 3.

(4) De potentia, Q. VIII, a. 2.

(5) Ibid. ad 1m.

unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere: sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id, quod est relationis in ea inveniri».

Con las cuales palabras, señala el Angélico la infinita disparidad que existe entre la substancia divina y la de las cosas criadas, y deja contestadas satisfactoria y fundamentalmente todas las objeciones que nacen de confundir la idea de substancia, según que conviene a Dios, con la que sólo puede predicarse de los seres creados.

Con lo dicho nos parece queda suficientemente refutada la crítica de Sully Prudhomme sobre las razones de creer en los misterios de la fe católica, y al mismo tiempo las objeciones del racionalismo sobre el mismo asunto y otros a él semejantes.

FR. PASCUAL BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.)

Fundamento, naturaleza y valor apologético

del deseo natural de ver a Dios. ⁽¹⁾

En el sobrenatural propuesto por la Iglesia—teológico (2)—distinguimos dos elementos integrales: el sobrenatural imparticipado y el participado; la vida íntima de Dios y esa misma vida íntima comunicándose amorosamente a las criaturas; Dios en Sí mismo, Uno y Trino, y esa misma adorable Trinidad augusta habitando en el alma fiel (3).

Los argumentos empleados en Apologética para defender la no repugnancia o posibilidad del sobrenatural participado (4), de la elevación del hombre al orden de la gracia se reducen a dos: *a)* a hacer ver la debilidad de las objeciones de los heterodoxos, mostrando que *«quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur... non recte procedere.*

(1) El P. M. Cuervo tiene pendientes una serie de artículos, que pronto proseguirá sobre este interesante y oscuro problema teológico. Aunque la interpretación que el P. Cuervo tiene indicada a la doctrina de Sto. Tomás no concuerda con la propuesta por el P. Tranco, publicamos de buen gusto su trabajo, pensando que de la discusión saldrá al fin la luz.—(*Nota de la Dirección*).

(2) Más adelante señalaremos la razón de esta denominación.

(3) Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. (S. Jn., XIV, 23).

(4) De hoc primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes; hoc enim sublimitati fidei, cujus veritas non solum humanas mentes, sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata... Ad hoc igitur debet tendere christiana disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat. Unde et B. Petrus non dicit: Parati semper ad probationem, sed ad satisfactionem; ut scilicet rationaliter ostendatur non esse falsum, quod fides catholica confitetur. (St. Thom. *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*. Opuscul. XXVI, cap. 2. Edic. Mandonnet).

Unde nec demonstrationis vim habent, sed, vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ (1); b) a probar que dicha elevación no sólo no contraria nuestra naturaleza, sino que la perfecciona y dignifica.

Entre las variedades de este último argumento la más desarrollada y discutida ha sido y es la basada en el deseo natural del hombre de ver a Dios. Procuraremos exponer lo más lógica y claramente que nos sea posible nuestras ideas sobre problema tan importante y trascendental como es el examen de la naturaleza y valor de una aspiración legítima del hombre frente al orden sobrenatural. Seguiremos la ruta luminosa que marcan los principios doctrinales del Angélico Doctor.

El punto de partida.—Por lo mismo que se trata de defender la posibilidad de la elevación del hombre al orden sobrenatural propuesto por la Iglesia, al conocimiento de Dios como es en Sí, a la participación de su vida divina, hay que estudiar el deseo natural de ver a Dios, no como brota del ser racional elevado al orden sobrenatural, sino en la naturaleza humana pura y universalmente considerada, prescindiendo por completo del grado de civilización, de la época, del país, del medio ambiente en que las naturalezas individuales se desarrollan. Acomodándonos al léxico modernísimo del celebrado glosador Eugenio D' Ors, diríamos que en la presente cuestión se estudia al hombre de la Cultura perenne e inmutable, no al hombre de la *Civilización*, mudable y toronado como la veleta.

De ese modo, si el apologista logra vislumbrar en la naturaleza racional un punto de apoyo, capaz de conectar con el orden sobrenatural, podrá defender *a priori* la posibilidad de la manifestación de dicho orden, de la elevación de la criatura racional al orden sobrenatural, a la participación de la vida divina.

Los modernistas, los inmanentistas exagerados han creído encontrar en lo más hondo de nuestra conciencia una aspiración natural a lo divino tan firme, que postula, exige la comunicación de la vida íntima de Dios Uno y Trino a la criatura racional.

Semejante manera de pensar se opone abiertamente a las normas de la fe, y a los dictados de la sana razón: hay, pues, que rechazarla. Mas por esto, no puede negarse la existencia de un deseo natural—natural en cuanto elícitamente es producido por la naturaleza humana—de ver a Dios como es en Sí, deseo que deja vislumbrar la posibilidad de la ele-

(1) *Contra Gent.* Lib. I, cap. 7; IV, I.

vacación de la criatura racional al orden sobrenatural propuesto por la Iglesia.

A demostrar esta afirmación va encaminado este artículo.

I

La razón humana ante los efectos desea conocer sus causas.—«*Naturale desiderium intellectus*, escribe Sto. Tomás, *est scire et agnoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo*» (1). He aquí un primer principio del orden cognoscitivo, un principio universal, puesto que brota de la misma naturaleza de la inteligencia creada. La racionalidad, el discurso, el tránsito de una verdad conocida a otra desconocida es una propiedad inherente a la razón humana.

Todo ser está ordenado a la acción, y a una acción en armonía con su naturaleza; luego la criatura racional, el hombre en virtud de su misma naturaleza tiende a la verdad, que es el fin de la razón (2). Ahora bien, cuando el ser, la potencia, la facultad, ordenados actualmente a este o al otro fin, aún no lo han conseguido, hay en ellos un vacío que llenar, potencialidades que satisfacer, vacíos y potencialidades que, cuando tienen por sujeto la naturaleza animal, originan las tendencias involuntarias, los deseos, los instintos innatos, y cuando radican en sujetos cognoscitivos, como tales, producen el deseo elícito más o menos consciente (3). Si el organismo ha perdido sus fuerzas por el trabajo, por el desgaste continuo celular, surge en el animal la sensación del hambre, y un impulso que le lleva a buscar los alimentos necesarios, para que, deglutidos y asimilados, se restablezca el equilibrio en su organismo; si la criatura racional percibe unos fenómenos, cuyo origen desconoce, ve enseguida que todo efecto tiene su causa, sintiendo al

(1) *Com. in Evang. Sti. Joannis*. Cap. I, lect. II. Edic. Marietti, pág. 50.

(2) *Propria autem operatio hominis in quantum homo est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad sciendum.* (St. Thom. *Com. in Metaphys.* Lib. I, lect. I, n. 3. Ed. Cathala.)

(3) *Appetitus nil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid... Sed considerandum est quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam.* (I-II, q. VIII, a. I in c.) Siempre que en el presente artículo hablamos del deseo natural de la razón humana de conocer la naturaleza de los seres, hablamos de un deseo elícito.

mismo tiempo un vacío, una imperfección que se traduce en admiración, la admiración en curiosidad y ésta en deseo ilícito de investigar cuál haya sido la causa productora del fenómeno observado y de cuya existencia no podemos dar razón (1). Sabe el hombre por experiencia que en días claros luce el sol esplendoroso; en un día despejado advierte que el sol pierde momentáneamente su brillo y claridad, asomándose las tinieblas a la tierra. Inmediatamente recapacita el hombre y formula en su interior esta pregunta: ¿cómo explicar tan raro fenómeno?

Cualquiera que sean los efectos presentados a nuestra consideración, se levanta en nosotros un deseo ilícito de conocer su causa. Deseo que, por estar fundado, enraizado, en la misma naturaleza de la inteligencia humana, llamamos natural.

Este deseo natural no se sacia con el conocimiento de la existencia de la causa, quiere llegar a conocer su esencia.—Los seres, las potencias de los mismos, no dejan de obrar—a no ser por la interposición de un agente superior—hasta haber conseguido el fin a que se ordenan; luego, estando ordenada la razón humana a un fin intelectual, perdurará en su acción hasta haberse posesionado de la verdad que ignora, hasta que sus ansias cognoscitivas queden plenamente saciadas.

Sabido es que en el conocimiento de los seres, distinguimos dos momentos: en el primero conocemos su existencia y en el segundo su naturaleza, su definición, su esencia. La diferencia entre ambos momentos del conocimiento es muy intensa y notabilísima, puesto que el primero nos pone en comunicación con el ser por causas extrínsecas; en cambio el segundo manifiesta ante nuestra inteligencia las causas próximas constitutivas del ser.

De aquí podemos deducir el siguiente importante corolario: *la inteligencia humana no puede saciarse con sólo el conocimiento de la existencia de la causa, sino que anhela naturalmente llegar a conocer la esencia de la misma* (2).

Veamos la veracidad de este corolario a las luces de la experiencia cotidiana y de la filosofía aristotélico-tomista.

Me encuentro estudiando en mi habitación, un profundo silencio rei-

(1) Com. in *Metaph.* I, lect. 3, nn. 54-55.

(2) Tale est nobis sciendi desiderium ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re, cognitis quibuscumque ejus circumstantiis non quiescit nostrum desiderium quousque ejus essentiam cognoscamus. (*Comp. Theol.* cap. 14).

na a mi alrededor; de repente, llegan a mis oídos los aires vibrantes y acordados de una banda que parece ejecutar un pasodoble en la habitación contigua. Extrañado ante lo inesperado del concierto, acudo presuroso a ver lo que pasa, y me encuentro con una caja metálica, rectangular, donde lucen varias bombillas, y al lado de la misma, unido a ella por un cable eléctrico, un altavoz potente que emite los sonidos que llamaren mi atención. Es un aparato de radio, me dicen; ese pasodoble lo está ejecutando la banda municipal de Madrid en el Retiro, llegando hasta nosotros, mediante las ondas hertzianas emitidas por el aparato transmisor. Con esta explicación no se queda mi razón satisfecha; conozco la causa productora del fenómeno que cautivó mi atención, pero eso es poco, ansío más; deseo conocer la naturaleza de los aparatos transmisor y receptor; deseo entender cómo es posible que a tanta distancia y por medios al parecer tan sencillos, percibamos tan delicadas armonías; deseo, en una palabra, conocer la esencia, la naturaleza de la radiotelefonía. Una vez conseguido esto, mi inteligencia descansará tranquila, poseyendo la verdad.

La filosofía aristotélico-tomista viene a dar la clave de esta experiencia cotidiana. *Proprium ejus (intellectus humani) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia* (1). Es decir, que el objeto propio del entendimiento humano no es el conocimiento de lo singular; la función específica de nuestra razón no es catalogar una serie de fenómenos más o menos numerosa. Su labor es más íntima, más profunda. *Intus legere*. Percibir a través del oleaje fenoménico, de la sucesión anecdótica—diría Eugenio D' Ors—lo permanente, la esencia de los seres materiales; descubrir el último *por qué*, la razón suprema de la existencia de los fenómenos percibidos (2).

Tenemos por consiguiente, que la inteligencia humana no se sacia con sólo el conocimiento de la existencia de la causa, desea naturalmente, con un deseo elícito, conocer la naturaleza de dicha causa. Semejante conocimiento de las esencias de los seres no es perfecto, inmediato, intuitivo, sino abstracto, imperfecto, mediato, obtenido por el conocimiento de las propiedades (3).

Este deseo natural no se encuentra explícito actualmente en todos

(1) *I. P.* q. LXXXV, art. I in c.

(2) *Ibd.* art. 5-6.

(3) *Ibd.* LXXXIV-VI.

los hombres.—Aunque semeje una paradoja es una verdad elocuentísima. La experiencia de todos los días demuestra palpablemente que la mayor parte de los hombres se contentan con el conocimiento de la existencia de la causa productora de un efecto extraordinario, sin experimentar el ansia de conocer perfectamente su naturaleza íntima. De todos los millares de radioyentes, la inmensa mayoría no sólo no sabe explicar de un modo claro y terminante las leyes físicas, fundamento y origen de fenómeno tan sorprendente y trascendental, sino que ni aún tiene un deseo explícito de salir de su ignorancia.

¿Cómo explicar semejante actitud? Porque se vive más con los sentidos que con la inteligencia, porque se coloca la utilidad como el supremo valor de la existencia; y como el conocimiento íntimo de la naturaleza es ajeno a la vida sensitiva, a la utilidad, de ahí que muchos no se preocupen lo más mínimo de conocer la naturaleza íntima de las causas cuya existencia conocen (1). En cambio, el hombre que vive la vida de la inteligencia, quisiera conocer todos los misterios del universo, descifrar todos los enigmas, solucionar todas las incógnitas.

Es evidente que el deseo de conocer la naturaleza íntima de la causa productora de un efecto es un deseo natural, radicado en la misma naturaleza de la inteligencia, aun cuando la mayor parte de los hombres no lo perciban.

El deseo natural puede ser saciado.—*Impossibile est naturale desiderium esse inane*, escribe Sto. Tomás; *natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si numquam posset impleri* (2). La importancia de estas palabras del Angélico Doctor está pidiendo un breve comentario que haga resaltar la virtualidad de la verdad en ellas encerrada. Formularemos tres preguntas cuyas respuestas habrán de proyectar no pequeños haces de luz sobre el problema a resolver.

a) ¿*Tiene que ser necesariamente saciado actualmente todo deseo natural?* Si se trata de un deseo innato de una tendencia espontánea, será necesariamente saciado, mientras no se oponga a ello una causa superior, bien sea del orden físico, biológico o espiritual. Los seres, abandonados a sus fuerzas físico-químicas, faltos de libertad, no pueden seguir por sí mismos otro rumbo que el fijado por su naturaleza, por ese

(1) *Cont. Gent.* III, 154; II-II, q. XCV, a. 5, ad 2.

(2) *Cont. Gent.* III, 48.

principio interno que se agita en el fondo de los seres, los empuja a la acción, haciéndolos pasar del estado de potencialidad al de actualidad y perfección. Mas si hay una causa superior que los domine y sojuzgue, a ella deben estar sometidas las leyes de la causalidad eficiente de los seres inferiores. El animal, ante la sensación del hambre, tiende natural y actualmente a buscar los alimentos necesarios que han de restablecer el equilibrio orgánico, alterado por el continuo desgaste celular; los gérmenes de una enfermedad, depositados en terreno apto, tienden fatalmente a reproducirse. Mas si hay un hombre que impide al animal la consecución de sus deseos, deberá éste sufrir los horrores del hambre, no saciándose actualmente su deseo natural; si contra los gérmenes de una enfermedad aplicamos un remedio enérgico, llegan a desaparecer del organismo o se neutralizan sus efectos.

Si se trata de un deseo elícito, tampoco exige ser actualmente saciado. La experiencia lo confirma abundantemente. Todo el que posea una elevada instrucción desea naturalmente conocer los íntimos secretos y las armoniosas maravillas del universo; y no obstante los miles de años que lleva el hombre sobre la tierra, aún permanece incumplido dicho deseo.

Tenemos, por consiguiente, que el deseo natural, innato o elícito, no tiene necesariamente que ser *actualmente* saciado.

b) *¿Puede ser saciado todo deseo natural?* De la respuesta anterior deducimos que sin destruir la naturaleza del ser muchos deseos naturales pueden no ser *actualmente* saciados. Esta conclusión, verdadera si se la restringe a una porción más o menos extensa de fenómenos, no puede ser elevada a la categoría de ley universal, que abarque todos los deseos naturales; de lo contrario tendríamos que poner en el seno de la naturaleza la ineptitud, la contradicción, el caos.

La noción de naturaleza, de la φύσις aristotélica, entraña la idea de fuerza, de energía, y no de una energía universal, de una fuerza errante, vagabunda, extrínseca a los seres, sino intrínseca a los mismos, principio y germen de sus movimientos (1). Los deseos naturales no son más que las manifestaciones de esas naturalezas. Ahora bien, ¿puede concebirse una naturaleza real, actual, sin deseos, sin tendencias? ¿Es posible que, fundándose esos deseos en la misma naturaleza del ser, radicados en su esencia, no puedan en ningún caso ser saciados? Responder afirmativamente sería destruir la naturaleza. El ser está or-

(5) Οὐκ ἔστι δεξι νεσιςπαρά τὰ πράγματα, Arist. *III Phys.* c. I, 273,32 Edic. Didot

denado a la operación; la naturaleza no permanece inactiva; luego si ninguna de sus tendencias pudiera colmarse, realizarse, el ser nunca obraría, permanecería en un perpetuo sopor, se destruiría a sí mismo.

Además, el deseo, la tendencia supone una potencialidad en el sujeto donde radica; ahora bien, no se da potencialidad sino en orden a la perfección; luego si semejantes potencialidades no pudiesen nunca ser saciadas, dejarían de ser potencialidades para sepultarse en los abismos de la negación y de la nada.

Luego el deseo natural, aun cuando no siempre se realice *actualmente*, puede ser saciado, es *implebile*, diremos con Sto. Tomás.

c) *El deseo natural ¿puede ser saciado por el mismo sujeto que experimenta el deseo?* No puede darse una respuesta unilateral a la pregunta formulada. En muchos casos, la tendencia, el deseo natural es saciado por el mismo sujeto; los otros seres—excepción de la Causa primera—no intervienen más que a modo de causas extrínsecas, de las que se vale el sujeto como de medios o instrumentos necesarios para actualizarse y perfeccionarse en armonía con su naturaleza. Muchas veces el enfermo recobra por sí mismo la salud, sin necesidad de medicina alguna; otras, se le aplica algún remedio para arrojar del organismo los principios morbosos.

En todos estos casos hay una perfecta adecuación entre el término del deseo y los medios de que puede disponer el agente para su consecución.

Otras muchas veces, el individuo no puede saciar por sí mismo los deseos que experimenta. La vida cotidiana nos suministra claros y frequentísimos ejemplos. El enfermo atenazado por los dolores de un cáncer siente deseos vivísimos de atajar el mal, de curarse. ¿Lo consigue por sí mismo? De ningún modo. La extirpación del cáncer no puede efectuarse sino mediante una delicadísima operación llevada a cabo por las manos hábiles de un experto cirujano. ¿Por qué en este caso no puede el enfermo alcanzar por sí mismo el fin de sus deseos? Porque no hay adecuación entre el fin anhelado y los medios disponibles para su consecución. Esto no obstante, el enfermo desea, con un deseo elícito, la consecución del fin, puesto que si él mismo no puede poner los medios aptos para alcanzarlo, trabaja cuanto puede para que seres extraños a él vengán en su auxilio y extirpen la causa de su dolor.

A veces la enfermedad ha ido tan adelante, que el enfermo, desahuciado por los médicos, ha perdido las esperanzas en la ciencia humana. Sin embargo, quisiera sanar; mas observando la incapacidad de los me-

dios humanos, vuelve sus ojos al Señor del universo, diciendo desde lo más íntimo de su corazón: ¡Señor, si Vos quereis, podeis sanarme!

El hombre ilustrado tiene, según hemos dicho, un deseo natural de conocer los misterios y maravillas del universo, de descifrar las incógnitas del mundo; aún no lo ha conseguido; su pasividad va poco a poco actualizándose. Este tránsito, llevado a cabo por la inteligencia humana, nada tiene de sorprendente, puesto que se trata de objetos adecuados a la misma. Mas si encontrásemos en el hombre un deseo natural cuyo objeto no pueda nunca ser *aprehendido* por fuerza alguna humana, nunca el hombre saldría por sí mismo de su pasividad, nunca por sus propias energías saciaría sus deseos.

Corolarios.—a). Es evidente que la razón humana, conociendo la existencia de una causa, desea naturalmente conocer la esencia de la misma, en cuanto causa.

b) Si todo deseo natural es *saciable* según enseña la sana filosofía, y por otra parte, no siempre puede ser saciado por el sujeto que lo experimenta, síguese que todo deseo natural puede ser siempre saciado por una causa superior, por la Causa primera del universo.

II

La razón humana demuestra la existencia de Dios.—No vamos a detenernos a probar semejante tesis. Únicamente la enunciamos para proceder con más lógica y claridad en el desarrollo del artículo. La razón humana, partiendo de las realidades que diariamente se observan en el universo, y afianzada en los primeros principios metafísicos, se eleva a la demostración de la existencia de Dios. Aun cuando el término *inmediato* de las diversas pruebas aducidas por Sto. Tomás sea, según quiere Cayetano (1), la demostración de la existencia de un primer Motor inmóvil, de una Causa eficiente no causada, de un Ser necesario..., muy pronto la razón, desentrañando la virtualidad encerrada en el primer atributo, sintetiza todos ellos en un solo Ser a quien llamamos Dios.

Corolario.—*El hombre desea naturalmente conocer la esencia de la Causa primera.* Si según hemos demostrado, la razón humana, en virtud de su misma naturaleza, desea conocer la esencia de la causa una vez conocida su existencia, sabiendo que Dios existe, deseará natural-

(1) *Com. in I. P.* q. II, a. 3.

mente conocer su esencia. «*Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam...* (1)».

Examinemos la naturaleza de este deseo.

La razón humana, por sus propias fuerzas, conoce analógicamente algo de la esencia divina. Arrancando nuestro conocimiento sobre Dios de las criaturas, efectos del Ser supremo, todo lo que en ellas haya de acto, de perfecto, ha debido necesariamente de ser producido por su Causa y por lo mismo preexistir en ella. *Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliquantulum simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente* (2)». Mas como estos efectos limitados no adecuan la virtud infinita de la Causa primera, no podemos decir que esas perfecciones, tal cual nosotros las conocemos, preexistan en Dios. No podemos sin embargo concluir que sean una mera negación, en cuanto no preexistiesen en modo alguno en Dios, sino que abstrayendo todo lo imperfecto en ellas contenido, tal como nosotros las conocemos, debemos aplicarlas a Dios en un grado supereminente, diciendo: *Deus est superbonus, supersapiens...* (3).

Por lo mismo, el conocimiento que tenemos de Dios no es *unívoco*, porque el medio de que nos servimos no adecua la virtud infinita, trascendental del agente, y sólo dentro de esa adecuación podría darse la univocidad (4). No es tampoco un conocimiento *equivoco*, vacío de toda realidad, puesto que el medio de que nos valemos es un efecto que debe existir de algún modo en la Causa productora y por lo mismo algo semejante a ella. «*Oportet causatum esse aliquantulum simile causae* (5)». Es, pues, un conocimiento *analógico proporcional*, que sin negar el valor de todas nuestras afirmaciones acerca de la Divinidad, nos dice más bien lo que no es, que no lo que es en realidad.

Este conocimiento es imperfectísimo.—De lo dicho deducimos la imposibilidad de dar una definición adecuada de Dios. «*Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu* (6)».

(1) *I-II. q. III, a. 8 in c.*

(2) *De Potent. q. VII. a. 5 in c.*

(3) *Ibd.* Lug. cit.

(4) *Ibd.* a. 7 in c.

(5) *Ibd.* Lug. cit.

(6) *Ibd.* a. 3, ad 5. «*Propter quod sapienter censent qui dicunt nos per studium num-*

En el conocimiento analógico que tenemos de la Esencia divina, no sólo las proporciones son análogas, sino que la misma analogía existente entre dichas proporciones es análoga. En la analogía matemática las proporciones son análogas, la analogía en cambio es del mismo orden, *unívoco* en último término. Cuando decimos:

$$\frac{8}{4} = \frac{50}{25}$$

los dos primeros términos son análogos a los segundos, mas el número en que convienen, 2, es común a ambos, *unívoco*.

En cambio por analogía metafísica—como es la que tenemos de la esencia divina en esta vida—lo que se predica de las diversas proporciones es en sí mismo análogo. Cuando establecemos esta proporción de analogía metafísica:

$$\frac{\text{el ser participado}}{\text{su operación}} = \frac{\text{el Ser imparticipado}}{\text{su operación}}$$

no solamente los dos primeros términos son análogos a los dos segundos, sino que la misma analogía es análoga. Y así deducimos de semejante proporción, que como al *ser* sigue el *obrar*, en el ser participado se distinguen realmente sus operaciones de su esencia, identificándose realmente en el Ser imparticipado. Mas la naturaleza íntima de este Ser trasciende infinitamente la potencia intelectual creada y creable abandonada a sus propias fuerzas.

Nuestro conocimiento analógico de la Esencia divina es, pues, imperfectísimo. «*Non videtur de Deo quid est, repite Sto. Tomás con frecuencia, sed quid non est* (1)».

Corolarios.—a). Si según hemos ya indicado, la razón humana ante los efectos, ante las criaturas, desea conocer no solamente la existencia de la Causa productora, sino su esencia, conociendo la existencia de Dios, sabiendo por otra parte que su naturaleza íntima no puede ser conocida por ningún efecto creado, desea la razón disipar sus tinieblas e imperfecciones sobre Dios, conociendo su divina substancia. Escribe Santo Tomás de la inteligencia y de la razón creadas: *cognoscunt...*

quam cognoscere de superioribus nisi *quia est*; cognitio namque ab effectu, et remotum est» (Cayet. *Com. in I-II. q. III, a. 6, n.º 7*).

(1) *De Verit. q. VIII, a. I ad 8.*

substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur; et per consequens sciunt divinam substantiam sibi (ipsis) esse ignotam. Iendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam... Inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi (1).

Conviene no perder de vista que el deseo natural de ver a Dios, tal como aquí lo señala Sto. Tomás y tal como lo defendemos, se refiere a Dios como Causa del universo, no como fin último del hombre (2).

b) La razón humana demuestra, según lo enseña la teodicea, que los atributos divinos, en virtud de la simplicidad divina, se identifican realmente con la Esencia de Dios. Luego si la razón humana sabe que los atributos divinos son en Dios una misma cosa con su Esencia y su Esencia es su vida íntima, deseando conocer naturalmente, la esencia de Dios, como causa del mundo, desea conocer su vida íntima.

El término del deseo natural es el sobrenatural "quoad esse," filosófico.—Para esclarecer el sentido de esta proposición, y evitar falsas interpretaciones en asunto tan delicado, vamos a señalar brevemente las nociones de natural y sobrenatural.

a) *Naturaleza.* La palabra naturaleza—φύσις—denota en la filosofía aristotélica tres realidades: α) principio interno de movimiento y de quietud, β) sujeto de dicho movimiento, γ) término de la generación producida por tal movimiento (3).

Mas ¿debemos aplicar la noción de naturaleza exclusivamente al mundo físico? ¿No podremos trasladar esa noción al orden suprasensible, espiritual? Si tomamos lo esencial de la noción de naturaleza: El ser principio interno de movimiento dependiente del primer Motor (4), no hay inconveniente alguno en trasladarla al mundo espiritual, metafísico, y aplicarla a todos los seres en los que se encuentre un principio intrínseco de movimiento y de reposo dependiente del primer Motor.

(1) *Cont. Gent.* III, 50.

(2) La razón creada puede demostrar por sí misma la trascendencia de la Causa primera y tener por lo mismo un deseo natural elícito de conocer su Esencia, mas no puede conocer naturalmente que la visión de Dios como es en Sí constituya el último fin del hombre. Por consiguiente, el apetito natural elícito de ver a Dios termina en Dios considerado, no bajo la razón formal de fin, sino bajo la razón de Causa eficiente, (Cf. Ferrariens. in *III Cont. Gent.* c. 51).

(3) Tal es la conclusión deducida de los distintos lugares en que explica Aristóteles la noción de naturaleza.

(4) Cf. Aristot. *Metaph.* Lib. XI, c. 7. 605. Edic. Didot.

Ahora bien, todos los seres espirituales creados tienen en sí un principio de movimiento y de quietud, todos por el mero hecho de ser creados, están compuestos de potencia y acto, de perfección e imperfección; todos conocen, todos aman, todos tienen sus operaciones propias dependientes de su Creador (1).

b) *Natural*. A todo aquello que pertenece a la naturaleza llamamos natural: v. gr. al ser que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo, al compuesto de materia y de forma, de acto y potencia. Naturales son también las propiedades que brotan de la naturaleza del ser, como el fin determinado a que tiende, sus inclinaciones, sus exigencias, las leyes que rigen sus movimientos...

c) *Sobrenatural relativo*. Sobrenatural, etimológicamente considerado, será todo lo que exista sobre lo natural, sobre la materia y la forma, sobre el acto y la potencia, sobre las acciones y exigencias de la naturaleza. Si nuestras investigaciones no traspasasen el campo de la naturaleza no podríamos alcanzar nunca noción *real* del sobrenatural, puesto que la naturaleza, de suyo, no tiene más que lo natural.

Examinada la naturaleza encontramos la noción de sobrenatural relativo, impropriamente llamado sobrenatural, por tratarse de un ser creado en el sentido propio de esta palabra. Por lo mismo que los seres difieren entre sí por razón de su naturaleza específica, tendremos que a diversidad de naturaleza corresponderá necesariamente diversidad de acciones, resultando de ahí que el modo de obrar los seres inferiores no llegará nunca a colocarse al mismo nivel del modo de obrar los seres superiores. La forma específica del hombre es *sobrenatural* con relación a la del bruto, sus acciones constituirán también un *sobrenatural relativo*.

d) *Sobrenatural absoluto* «*quoad modum*» o «*quoad fieri*». Si el sobrenatural relativo lo constituyen la naturaleza y las operaciones de un ser creado con relación a la naturaleza y a las operaciones de los otros seres creados, el sobrenatural *absoluto* será el que exceda toda naturaleza o toda actividad creadas.

Cuando la entidad o el efecto producido son naturales, mas el modo de llevarse a cabo ha superado absolutamente la acción de las energías

(1) Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus quum primo esse inceperunt, sed quandiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ita, non solum quum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. *Cont. Gent.* III, 67.

físicas, intelectuales o morales de los otros seres creados, de tal modo, que semejante sorprendente fenómeno no puede explicarse sino por la intervención del Ser Supremo, tenemos el *sobrenatural absoluto* «*quoad fieri*», el milagro.

e) *Sobrenatural absoluto* «*quoad esse*». La entidad propiamente sobrenatural—sobrenatural absoluto *quoad esse*—está por encima de todas las entidades naturales; y como todo lo *propiamente* creado tiene que ser natural (1), semejante sobrenatural no puede ser otro que la misma Esencia divina. Por dos caminos diversos adquirimos la noción de este sobrenatural: el primero *ascendente*, y su término constituye el sobrenatural absoluto filosófico *quoad esse*; el otro descendente, partiendo de las verdades divinas, reveladas por Dios y aceptadas por la fe sobrenatural; su término constituye el sobrenatural absoluto teológico *quoad esse*.

Explicuemos cada uno de ellos, comenzando por demostrar la existencia y dando la noción del primero.

f) *Sobrenatural absoluto filosófico* «*quoad esse*». La primera prueba de la existencia de Dios aducida por Sto. Tomás, fundada, no en la naturaleza del movimiento *físico*, como a primera vista pudiera creerse, sino en la misma entraña, en la misma esencia del movimiento, nos lleva derechamente a la existencia de un primer Motor inmóvil, exento no sólo del movimiento *físico*, sino del movimiento en su sentido impropio, del movimiento metafísico, del tránsito de la potencia al acto, de la imperfección a la perfección. Mediante un corto raciocinio deducimos que el primer motor debe ser eterno. Si hubiese venido a la existencia, habría pasado de la potencia al acto; otro le habría dado el ser, no siendo ya el primer Motor. Debe ser Acto purísimo, sin mezcla alguna de potencialidad e imperfección; *Subsistente* por Sí mismo, encontrando en su misma Esencia infinita su inmutable y perenne actualidad...

De ningún ser creado o creable podrá nunca decirse lo mismo. Todos ellos—la frase es del V. P. Granada—militan bajo las banderas del movimiento, todos pasan de la nada al ser, de la potencia al acto, llevando grabados en su naturaleza simultáneamente la imperfección de la potencia y la perfección del acto. «*Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturae esse est aliud ab ejus quidditate* (2)». Por consiguiente, si el distintivo de la na-

(1) Es decir compuesto de materia y forma o de potencia y acto.

(2) *De Verit.* q. X, a. 12. in c.

turalaleza es el tránsito de la nada al ser, de la potencia al acto, de la imperfección a la perfección, lo propio de Dios es ser *Ens a Se*, Acto purísimo y simplicísimo. «*Sed in Deo*, escribe Sto. Tomás, *esse suum includitur in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse* (1)». Mas esta noción no es un símbolo, necesario sí, pero irreal de la imaginación, como quiere Kant; es una realidad, un ser viviente y por lo mismo un ser que obra, aun cuando su vida y sus acciones revisitan la perfección, grandeza y trascendencia de su Esencia soberana. Por lo mismo, así como decimos que en Dios se identifican realmente su Esencia y su Existencia, debemos decir que también se identifican realmente con su Esencia sus Operaciones.

Verdad es que no conocemos los secretos de esa vida íntima de Dios, cuya existencia la razón descubre; mas lo que de ella podemos vislumbrar con las luces de la razón, es suficiente para conocer que la Esencia de Dios es una *sobrenaturaleza absoluta*.

Así, podemos definir el sobrenatural absoluto filosófico *quoad esse*: *La vida íntima de Dios donde se identifican realmente su Esencia, su Existencia y sus Operaciones, percibido todo ello a la luz de la razón*.

g) *Sobrenatural absoluto teológico «quoad esse»*. El sobrenatural absoluto filosófico *quoad esse*, cuya noción acabamos de exponer, no nos muestra en realidad la vida íntima de Dios, no descorre los velos que envuelven la misteriosa Esencia divina; no hace más que obligar a la inteligencia, a la razón creadas a admitir la existencia de una *Supernaturaleza* única y sempiterna, a cuyo íntimo conocimiento, ni llegan ni pueden llegar las más penetrantes inteligencias creadas.

Semejante sobrenatural filosófico no es el propuesto por la Iglesia, aquel cuya posibilidad trata el apologista de defender, el sobrenatural absoluto teológico *quoad esse*. Cuando la Iglesia, la teología nos hablan del orden sobrenatural, de Dios según su vida íntima, ponen ante nosotros un conocimiento, no solamente más claro y preciso de la Divinidad, sino de un orden *formalmente* distinto del sobrenatural filosófico; abren ante nuestros ojos sublimes panoramas, magníficas perspectivas, insospechadas e insospechables, para toda razón e inteligencia creadas y creables. Ya no se trata aquí del término de la débil razón creada en su ascensión penosa a través de la escala de los seres; es el mismo Dios, que se ha dignado manifestar al hombre los secretos de su vida íntima, su misma adorable naturaleza, los tesoros inapreciables de su amor, ele-

(1) *Ibd.*

vando al hombre al rango incomparable de hijo adoptivo suyo, redimiéndole, comunicándole su gracia y sus dones, señalándole como término feliz de sus destinos la visión de la misma Esencia divina (1).

Podemos, pues, definir el sobrenatural teológico *quoad esse* de la siguiente manera: *La vida íntima de Dios, considerada en sí misma y participada por las criaturas racionales, según el mismo Dios lo ha revelado; percibido todo ello a la luz de la divina revelación, de la fe sobrenatural.*

Teniendo en cuenta estas nociones, se comprende perfectísimamente la realidad de la proposición poco ha enunciada: *el término del deseo natural de ver a Dios es el sobrenatural absoluto filosófico «quoad esse»*. Ya hemos indicado que el deseo natural de ver a Dios, tal como aquí lo estudiamos, surge en el hombre ante la consideración de los efectos naturales en cuanto producidos por la Causa primera; por lo mismo es evidente que no puede levantarse en el hombre un deseo propiamente natural de conocer la causa suprema del orden sobrenatural, puesto que el hombre no puede conocer naturalmente los efectos sobrenaturales, en cuanto sobrenaturales (2).

Consecuencias.—a) Así como existen realmente dos categorías de efectos, naturales y sobrenaturales, se dan dos clases de deseo de ver a Dios, como Causa de dichos efectos: uno basado en la contemplación de la naturaleza, teniendo como término la Esencia de la Causa primera de la naturaleza; otro arrancando del conocimiento de los efectos sobrenaturales, del orden teológico, de los misterios de la religión católica, teniendo como término, la Esencia de Dios Uno y Trino, Causa de semejante orden.

b) El primer deseo es propio de la naturaleza intelectual creada, abstractamente o en sí misma considerada; el segundo no puede darse, sin haber recibido la luz sobrenatural de la fe.

c) El sobrenatural absoluto filosófico *quoad esse* y el teológico participado son *materialmente* uno mismo; como el Dios de la teodicea es *materialmente* el mismo que el de la revelación. No hay *realmente*

(1) Cf. Denzinger-Bannwart. *Enchir. Symb. Index system*, I y sig.

(2) Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, (*De Verit.* q. XIV, a. 2 in c.; *I-II* q. CIV a. 2; in *III Sentent.* Dist. XXIII, q. I, a. 4. sol. 3),

dos sobrenaturales imparticipados, como no existen *realmente* dos Dioses.

d) Difieren sin embargo *formalmente* ambos sobrenaturales. La luz que ilumina al primero o el objeto formal *quo* es la luz de la inteligencia, de la razón creadas; en cambio en el segundo es la luz de la fe sobrenatural, divina. Por consiguiente, el sobrenatural absoluto teológico *quoad esse*, no sólo es más rico en verdades, más positivo, sino que *quoad nos* es de distinto orden, difiere esencialmente del filosófico.

e) Uno de los errores modernistas estriba en poner como término del deseo natural el sobrenatural teológico *quoad esse* (1).

Ni el hombre, ni criatura alguna puede satisfacer por sí misma el deseo natural de ver la Esencia divina.—La veracidad de esta afirmación es evidentísima. Basta tener en cuenta la naturaleza de la facultad cognoscitiva creada, y lo que requiere la visión de la Esencia divina, para darse cuenta al momento de la absoluta imposibilidad de ver a Dios en Sí mismo, guiados solamente por nuestras propias fuerzas. «*Naturalis igitur facultas cujuslibet intellectus*, escribe Sto. Tomás, *determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem, aliter tamen in homine et in angelo: quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oritur; in angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, sed praecipue ad formam quae est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam angelus naturaliter pervenire potest est ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis;... Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quae lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta... Cognitio autem Dei quae est per formam creatam non est visio ejus, per essentiam; et ideo neque homo neque angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum, ex naturalibus puris* (2)».

Corolarios.—a) Puesto que no existen *realmente* dos sobrenaturales absolutos *quoad esse* imparticipados, sino uno solo, la razón, la inteli-

(1) Elaborant nempe ut homini persuadeant, in ipso atque in intimis ejus naturae ac vitae recessibus celari cujuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cujuscumque sed talis omnino qualis catholica est; hanc enim *postulari* prorsus inquirunt ab explicatione vitae perfectae. Encicl. *Pascendi* Denz. 2103.

(2) *De Verit.* q. VIII a. 3 in c.

gencia creadas no pueden nunca por sus propias fuerzas ver a Dios como es en Sí, ni como Autor del orden natural ni del sobrenatural.

b) Conociendo el hombre naturalmente la imposibilidad de alcanzar la visión de la Esencia divina por medios naturales, no puede tener de ella un deseo eficaz, un deseo que le lleve a la elección de los medios necesarios para su consecución.

c) Este deseo, no obstante, es un deseo verdadero, deliberado (1).

III

El deseo natural de ver a Dios manifiesta en el hombre la existencia de una potencia obediencial con relación al orden sobrenatural propuesto por la Iglesia.—Acabamos de decir que el deseo natural de ver a Dios termina en el sobrenatural filosófico; mas como de hecho el hombre ha sido elevado—según enseña la fe—al orden sobrenatural, al sobrenatural teológico, es preciso estudiar el valor del deseo natural de ver a Dios, frente a dicho sobrenatural.

Todo deseo, toda tendencia no saciados, decíamos al principio del artículo, supone una pasividad, una aptitud, una potencialidad; luego el deseo natural de ver a Dios manifiesta también en la naturaleza racional una potencialidad, una aptitud natural en orden a la visión divina, en orden al sobrenatural propuesto por la Iglesia. Ahora bien, en las aptitudes naturales distinguimos dos variedades: una *próxima, inmediata* y otra *radical, remota*. El deseo natural de ver a Dios no puede arrancar en modo alguno de una aptitud próxima. «*Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis*», escribe Sto. Tomás (2). La aptitud última para una perfección y la perfección son del mismo orden, diremos nosotros; luego si la visión divina es esencialmente sobrenatural, repugna metafísicamente que el deseo natural de ver a Dios constituya en la criatura una aptitud próxima con relación a dicha visión.

Por consiguiente, si el deseo natural de ver a Dios manifiesta en la criatura una aptitud con relación a la visión divina, y semejante aptitud no puede ser próxima, síguese que tiene que ser remota, radical. Esta no es otra cosa que una mera no repugnancia a la visión divina, radicada en la misma esencia del alma, en la naturaleza de la inteligencia hu-

(1) Cf. I-II q. XIII, a. 5 ad I, y el comentario del Cardenal Cayetano.

(2) *De Verit.* q. VIII a. 3.

mana, potencia espiritual, capaz de aprehender el bien universal y amarle (1); en una palabra, el deseo natural de ver a Dios muestra en el hombre la existencia de una potencia obediencial.

No siendo, pues, esta aptitud de la naturaleza humana en orden a la visión divina una aptitud próxima sino remota, no exige dicho deseo natural la comunicación de la vida divina, del sobrenatural teológico al hombre; mas al serle otorgado todo esto por la bondad infinita de Dios, encuentra un *apoyo*, una *aptitud* en la misma naturaleza humana. Así lo enseña claramente el Angélico Doctor. «*Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic dimi-
nuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huius-
modiabilitas sit QUODDAM BONUM NATURAE, peccatum dimi-
nuit bonum naturae*». «*Habilitas ad gratiam TOTALITER SE TENET
EX PARTE NATURAE* (2)».

Corolario.—De aquí se deduce una doctrina que a primera vista semeja una paradoja: el que no acepta la revelación sobrenatural, suficientemente propuesta va en contra de la naturaleza.

La imposibilidad de actualizar semejante disposición natural por las fuerzas naturales no arguye imperfección en la naturaleza humana.—La proposición se refiere evidentemente a la naturaleza humana considerada en *sí misma*, como al principio decíamos, no elevada al orden sobrenatural, como se encuentra actualmente. La perfección de la criatura racional en el estado actual termina en la posesión de Dios. Todo aquel que no alcance este fin, no habrá adquirido su perfección.

El deseo natural de ver a Dios está fundado en la misma naturaleza de la inteligencia humana, en la misma estructura del entendimiento creado; estructura que con relación al sobrenatural teológico no supone otra cosa que una potencia obediencial. Ahora bien, la actualización de la potencia obediencial no es necesaria para la constitución ni la perfección de tal o cual naturaleza, por suponer a ésta ya formada y perfecta y decir orden para su actualización, no a las fuerzas de la naturaleza, donde radica, sino a las del Agente supremo, a las de Dios. «*Quaedam vero potentia*, escribe Sto. Tomás, *est obedientiae tantum, sicut dicitur*

(1) Cf. I-II q. II a. 6 in c.

(2) *De Malo* q. II a. II, in c.; ad 12; I. P. q. XLVIII a. 4.

aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta (1).

Valor apologético del deseo natural de ver a Dios.—Supuesta, pues, la elevación del hombre al orden sobrenatural, el hecho de la divina revelación, defiende el teólogo apologista su posibilidad mediante la potencia obediencial. El deseo natural de ver a Dios no puede terminar en el Dios de la revelación sobrenatural; esto es evidente. Mas por sólo eso ¿puede inferirse en buena lógica la imposibilidad de la revelación sobrenatural, de la elevación del hombre al orden sobrenatural? De ningún modo.

La razón teológica, apoyada en la omnipotencia divina y en la potencia obediencial, pone de manifiesto que semejante revelación, semejante elevación lejos de repugnar a la Esencia divina y a la naturaleza humana, es muy propia de la primera y ennoblece y dignifica a la segunda.

Siendo Dios la suma Bondad, Ser perfectísimo, omnipotente y libre, es evidente que puede llevar a cabo todo lo que no envuelve contradicción o repugnancia. Ahora bien, la comunicación de Dios al hombre según su vida íntima no descubre repugnancias ni contradicciones insuperables, puesto que ni Dios se rebaja tanto, ni el hombre es encumbrado a tal grado de unión con El, que real y substancialmente se identifiquen.

El hombre al desear ver a Dios, muestra estar dotado de una potencia espiritual, anhelante de conocer lo misterioso, capaz de aprehender la verdad universal y amarla. Por lo mismo, cuando Dios se comunica al hombre según su vida íntima, lejos de destrozar nuestra naturaleza, de matar la vitalidad de nuestros actos, de cegar nuestra razón, nos perfecciona y dignifica. Sublima nuestra inteligencia, mostrándole las verdades sobrenaturales, descubriéndonos misterios insospechados, eleva nuestra voluntad señalando como fin de sus destinos la posesión de Dios; diviniza al hombre, elevándole al rango sublime de hijo adoptivo.

Es cierto que nuestras ideas son incapaces de expresar, de una manera *adecuada y perfecta*, las verdades sobrenaturales; mas no es menos cierto que no puede impugnarse su suficiencia para manifestar *analógicamente* los misterios sobrenaturales, como creíbles (2).

(1) *De Verit.* q. VIII. a. 4. ad 13.

(2) No han faltado teólogos que negaron a nuestras ideas adquiridas valor suficiente para ponernos en contacto y conocer las verdades sobrenaturales, enseñando por lo

La luz de la razón natural es impotente para ponernos en contacto con las verdades divinas, mas no puede probarse la repugnancia, la imposibilidad de una *luz* sobrenatural que infundida por Dios en la razón humana, la hiciese apta para aprehender las verdades divinas.

Ahora bien, a una doctrina que se presenta con tales caracteres, que tan plena y acabadamente sacia las legítimas aspiraciones del alma, no puede negarse la *posibilidad* de su existencia. «*Tout au plus*, escribe el P. Gardeil, *la coincidence de message avec les besoins religieux incoercibles auxquels il répond établit-elle une presumption en faveur d'une réponse affirmative. Un énoncé satisfaisant aux questions qui tourmentent l'âme moralisée et inquiete de trouver le moyen efficace d'atteindre sa fin nécessaire fait prejurer en sa faveur; il fait desirer qu'il soit vrai, comme dit Pascal* (1).»

Solamente la criatura racional, intelectual, única entre todas que desea conocer la Esencia de la Causa creadora, puede ser elevada al orden sobrenatural. Los irracionales carecen de semejante deseo, les falta la potencia obediencial, no pueden ser elevados al orden sobrenatural.

Conclusiones.—Lo dicho en el presente artículo puede resumirse en las siguientes conclusiones:

I) El hombre tiene un deseo natural, elícito de conocer la Esencia divina, una vez demostrada la Existencia de Dios.

II) Este deseo natural termina en el sobrenatural absoluto filosófico *quoad esse*.

III) El hombre, ni por sí mismo, ni con auxilio alguno creado o creable, puede saciar semejante deseo.

IV) Es saciable por el mismo Dios.

V) Dios, manifestando su vida íntima a la criatura y comunicándola su misma vida, constituye el sobrenatural absoluto teológico *quoad esse*, el sobrenatural propuesto por la Iglesia.

VI) El deseo natural de ver a Dios supone en la criatura una aptitud natural para recibir la divina revelación.

mismo que en el momento de la revelación de verdades sobrenaturales, Dios infundía necesariamente en el alma especies sobrenaturales para el conocimiento de semejantes verdades. Báñez combatió resuelta y eficazmente tales doctrinas. Cf. Báñez *Com. in I. P.* q. LXXXVIII, a. 3. c. 1121 y siguientes. Ed. 1588.

(1) *La Crédibilité et l' Apologetique*. Nouv. edit. 1928, pag. 35-6. Véase el capítulo 63 del libro III de la *Summa Contra Gentiles*; donde hace ver Sto. Tomás cómo la visión de Dios colma acabadamente todos los deseos naturales del hombre.

VII) Semejante aptitud no es próxima, inmediata, sino remota, radical, pura potencia pasiva, obediencial.

VIII) La potencia obediencial está basada en la misma naturaleza del entendimiento creado, capaz de conocer la verdad, el bien supremo y amarle.

IX) Repugna metafísicamente la elevación de los seres irracionales al orden sobrenatural.

X) Dicha elevación no repugna a la criatura racional, puede por lo mismo verificarse.

Tal es a nuestro entender la doctrina acerca del deseo natural de ver a Dios y su valor apologético.

FR. ANTONIO TRANCHO, O. P.

Almagro.

Boletín de Derecho Canónico

I

Reorganización de las Universidades y Facultades de estudios eclesiásticos.

En el fascículo 7 de A. A. S., correspondiente al mes de julio del año en curso, aparecieron dos interesantes documentos, cuyo objeto no es otro que el insinuado en el epígrafe con que encabezamos estas líneas. Ambos a dos son fruto de la intensa labor realizada por el Consejo de hombres doctos nombrados *ad hoc* por S. S. Pío XI, felizmente reinante.

Es el primero, la Constitución «*Deus scientiarum*», y el segundo, las *Ordenaciones* dadas por la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades para mejor proveer al cumplimiento de lo establecido en dicha Constitución.

No es nuestro ánimo ocuparnos por extenso del contenido de tales documentos, sino únicamente consignar aquí, con la mayor brevedad posible, aquellas cosas que juzgamos de mayor interés para nuestros lectores.

En el preámbulo de la Constitución hace el Papa un breve recuento de lo mucho que la Iglesia contribuyó siempre al progreso de las ciencias no ya sagradas, sino también profanas, aun en los tiempos en que por las guerras e invasiones, menos favorables eran las circunstancias.

En favor de la Santa Sede es en gran manera elocuente el hecho de que de las cincuenta y dos Universidades creadas antes del año 1400, veinte y nueve lo habían sido por los Romanos Pontífices exclusivamente, y otras diez por Emperadores y Príncipes con intervención de los Papas.

Otro testimonio en pro de lo mismo, son las bibliotecas fundadas y conservadas por la Iglesia y el sin número de libros y manuscritos conservados gracias a su celo, que de otra manera hubieran perecido.

Bien conocido es de todos cómo ya en los primeros tiempos del cristianismo, cuando arreciaban las persecuciones, los Obispos sufrían con resignación la pérdida de los bienes temporales, pero juntamente con los vasos sagrados, procuraban poner a salvo los libros donde se atesoraba la ciencia.

Por donde se ve cuán sin fundamento acusan algunos a la Iglesia de oscurantista, siendo así que la Religión católica no teme a los perseguidores que pueden orlar sus sienes con la aureola del martirio, ni a las herejías que le dan ocasión para mejor ilustrar la doctrina revelada; la ignorancia es la que

únicamente le infunde temor, pues tiene la íntima persuasión de que estarán bien lejos de odiarla sus adversarios, siempre que estudien sus doctrinas y preceptos con el espíritu libre de prejuicios, según atestiguaba Tertuliano de los de su tiempo, diciendo que *dejaban de odiarla a medida que la iban conociendo*.

Pasan de ciento las Universidades y Facultades de estudios eclesiásticos extendidas por todo el mundo.

El Papa desde su elevación a la silla de S. Pedro se propuso dar una ley mediante la cual se procurase conseguir de una manera más perfecta el fin que persiguen dichas Instituciones, señalando el método de enseñanza más conveniente, uniformándolas en lo posible, aunque sin desatender las exigencias impuestas por las condiciones particulares de las cosas y lugares, con el fin de que respondan lo mejor posible a las necesidades actuales. Todos los errores, y singularmente los de nuestros tiempos, suelen encubrirse con la capa de la ciencia para de ese modo obtener la común aceptación, como quiera que sea tan grande el atractivo que la ciencia ejerce. Es, por consiguiente, de suma necesidad que los fieles, que se hallan dotados de especial aptitud para las ciencias, y sobre todo los aspirantes al sacerdocio, implorando los auxilios del Padre de las luces, y recordando aquella sentencia de que «no entrará la sabiduría en el alma maligna», se apliquen con todo ahinco a las ciencias sagradas y sus afines, de manera que se encuentren bien preparados y dispuestos, a fin de que cuando la ocasión se presente, puedan enseñar convenientemente la verdad católica y defenderla con valentía contra todas las acometidas y falacias de los adversarios.

Para el mejor logro de lo apuntado añade luego cincuenta y ocho artículos, distribuidos en seis títulos, donde se contienen las normas y leyes a que deben acomodarse dichos estudios.

El título primero establece las *normas generales*, señalando la naturaleza, fin, erección de tales Universidades o Facultades, y los grados académicos que en ellas se pueden conferir.

Trata el título segundo de *las personas y régimen*, o sea de las autoridades académicas: Canciller, Rector, Decanos y Oficiales, Profesores y Alumnos, indicando algunas de sus atribuciones y deberes, y encargando que se determinen más en concreto en los correspondientes Estatutos.

Respecto de los Profesores, establece que además de los ordinarios se nombren algunos extraordinarios, los cuales mientras conserven ese carácter no gozan de plenos derechos, viniendo a ser para ellos este tiempo como el período de prueba.

En cuanto al número, categorías, atribuciones y nombramiento, proveerán los respectivos Estatutos.

Tocante a los alumnos consignaremos únicamente el art. 26, en el cual se prohíbe que puedan matricularse simultáneamente en varias Facultades con el intento de graduarse en ellas.

De ratione studiorum es la materia del título tercero, distribuida en tres párrafos, el primero de los cuales señala el *método general de enseñar*, el segundo *la duración de los estudios*, y el tercero *las diversas materias y exámenes*.

En lo concerniente al método de enseñar, después de indicar en general que se emplee el más adecuado para el mejor aprovechamiento de los alumnos, descende luego a concretar el que se ha de seguir en cada una de las diferentes facultades, e insiste en que al enseñar la Teología y Filosofía se atengan los profesores al método, principios y doctrina de Sto. Tomás.

Reproduzcamos las palabras mismas del texto. In Facultate Theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur.

In Facultate Philosophica Philosophia scholastica tradatur, eaque ita ut auditores plena cohaerentique synthesi doctrinae ad methodum et principia S. Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et diiudicentur.

Las disciplinas o materias se dividen en *principales, auxiliares y especiales*, debiendo examinarse de todas ellas los graduandos, bajo pena de nulidad de los grados.

El título cuarto regula *la colación de los grados académicos*, disponiendo, entre otras cosas, que para el *bachillerato* en teología, filosofía y ambos derechos, se requiere haber cursado dos años, y uno en derecho canónico, exégesis, estudios orientales, arqueología cristiana y canto gregoriano; para la *licenciatura*, cuatro años en teología, tres en filosofía y en ambos derechos, y dos en las restantes materias; para el *doctorado*, cinco años en teología, cuatro en filosofía y ambos derechos, tres en derecho canónico, estudios orientales, arqueología y canto gregoriano, y en exégesis dos años después de haberse licenciado.

Además, para el doctorado tiene que presentar el candidato una disertación escrita, donde se pongan de manifiesto sus aptitudes para las investigaciones científicas, y sirva de contribución al progreso de las ciencias. Dicha disertación se imprimirá toda, o al menos una parte, según dispongan los Estatutos de la Universidad o Facultad.

El doctorando defenderá su disertación ante las autoridades académicas y profesores, y además sufrirá particular examen oral si se lo exigen.

El título quinto, *De rebus didacticis et oeconomicis* atiende a que se habiliten locales convenientes para las clases y demás ejercicios escolásticos, y a que no falten la correspondiente biblioteca, debidamente provista, y laboratorios científicos, si los reclama la naturaleza de la Universidad o Facultad, con todos los demás objetos que para la buena marcha de los estudios se requieren.

Los profesores y oficiales deben estar suficientemente retribuidos, de suerte que puedan atender decorosamente a sus necesidades; y a los que hubieren consagrado su vida a la Universidad o Facultad se les asignará el correspondiente retiro, cuando por justa causa se jubilen.

El título sexto, y último, contiene *normas transitorias*, donde se declara la entrada en vigor de esta Constitución, seis de cuyos artículos comenzaron a obligar con el actual curso académico de 1931-1932, y los restantes en el siguiente de 1932-1933.

Por el artículo 56 vienen obligadas todas las Universidades y Facultades pontificias a presentar a la Sda. Congregación, antes del 30 de junio del 1932, los estatutos adaptados a lo que prescribe el Sumo Pontífice en esta Constitución, y la Sda. Congregación en las ordenaciones, de que vamos a dar cuenta, con una relación detallada de la marcha de los estudios y estado económico durante el último trienio.

Si alguna dejara de cumplir la anterior prescripción, perderá *ipso facto* el derecho o privilegio de conferir grados.

El artículo último abroga cualesquiera leyes y costumbres contrarias, sean universales o particulares, *etiam specialissima et individua mentione dignae*; y revoca, así mismo, todos los privilegios contrarios, concedidos hasta el presente por la S. Sede a cualesquiera personas físicas o morales.

* * *

De las *Ordenaciones* dadas por Sda. Congregación entresacamos lo siguiente:

Al pedir a dicha Congregación la licencia para erigir una Universidad o Facultad con derecho de conferir grados académicos, es preciso alegar lo primero de todo las razones que existen en favor de su oportunidad, y la esperanza cierta de que acarreará verdadera utilidad.

Demuéstrase después que se pueden reunir los elementos necesarios para el florecimiento de la vida científica.

El artículo 10 habla con los Directores de las Universidades o Facultades, prescribiéndoles que no encomienden a ningún Profesor explicar materias dispares, ni, aunque sean afines, le carguen de tal manera que no pueda prepararlas debidamente o le impidan su labor científica.

El artículo 11 se dirige a los Profesores, prohibiéndoles desempeñar cargos u oficios que resulten en perjuicio de la enseñanza.

Al tratar del método o manera de enseñar, repite lo de la Constitución pontificia, y manda que se observe religiosamente lo en ella prescrito sobre seguir a Sto. Tomás, añadiendo que se atengan para ello a la Encíclica *Æterni Patris* de León XIII y *Studiorum Ducem* de Pío XI. No menciona el can. 1366 § 2, sin duda por considerarlo innecesario.

También aquí nos parece muy del caso reproducir unos párrafos con las palabras textuales.

In parte disciplinarum *positiva* (§ 2, del art. 18) auditores ita instituantur, ut non solum ipsam doctrinam probe addiscant, sed etiam fontes singulis disciplinis proprios legesque eosdem interpretandi cognoscant atque laboris scientifici subsidia et adiumenta cum fructu adhibere assuescant.

In quaestionibus *speculativis* (añade el § 3) sive Theologiae sive Philosophiae adhibeatur methodus quam scholasticam vocant, non neglecta, tam in proponendis argumentis quam in afferendis, disputandis, solvendis difficultatibus, forma *sylogistica*. Hac autem methodo auditorum mentes ita excolantur, ut apti paratique efficiantur non solum ad falsa systemata erroresque antehac exortos diiudicandos et refutandos, sed etiam ad discernendas et ex veritate aestimandas sententias novas quae forte in disciplinis theologicis vel philosophicis exoriantur.

A cuantos opinan que se eleva el nivel de los estudios, y se da la impresión de que adquieren gran pujanza a proporción que se multiplican las asignaturas y las horas de clase, les será muy provechoso fijarse en el art. 30, que dice así: *Horae scholarum ne tot sint numero, ut auditores ultra modum onerentur et tempore, quod studio privato, exercitationibus, examinibus parandis impendendum est, priventur.*

Para licenciarse en teología, derecho canónico y filosofía, no son suficientes los exámenes de fin de curso o de semestre, se requiere especial examen oral, que ha de durar una hora por lo menos, y ante cuatro profesores, al que se añadirá el correspondiente examen escrito sobre alguna de las materias principales.

Acerca de la disertación que los doctorandos deben presentar, cada Universidad o Facultad determinará en los estatutos el modo de componerla, el tiempo de su presentación y el número de ejemplares que hubieren de entregar.

El tema de la disertación tiene que ser aprobado por el profesor respectivo con el consentimiento del Rector o Presidente de la Universidad o Facultad.

Dicha disertación será sometida al examen de dos profesores por lo menos, y antes de que la aprueben no podrá el candidato defenderla ante el tribunal de exámenes, que constará de cinco profesores como *mínimum*.

El examen oral versará sobre cierto número de tesis íntimamente relacionadas con el asunto de la disertación o con las materias a que el candidato se haya dedicado con especialidad, o consistirá en explicar una lección acerca de algún punto escogido de las asignaturas cursadas.

De cada disertación aprobada, enviará la Universidad o Facultad un ejemplar a la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades y a todas las Universidades o Facultades de estudios eclesiásticos canónicamente erigidas y aprobadas, de la propia nación al menos.

Cada Universidad o Facultad debe estar dotada de la correspondiente Biblioteca para consulta, debidamente surtida de las principales obras, sagradas y profanas, necesarias para la labor científica de profesores y estudiantes. A cuyo objeto se destinará la conveniente suma de dinero, no sólo para su fundación, sino también para ir aumentándola todos los años con libros nuevos y antiguos, y con las principales revistas del ramo.

Los estatutos señalarán los honorarios de los profesores y oficiales, según sus categorías, atemperándose a lo que por ley o costumbre legítima de cada región suele darse a los de otros centros similares, públicos o privados.

Otro tanto se ha de hacer respecto de la pensión a los jubilados, y con las suficientes garantías que les aseguren el pago.

Por el breve resumen que acabamos de hacer, no se necesita ser lince para percatarse de que están llamadas a desaparecer la mayor parte de las Universidades pontificias españolas, de no mediar amplias dispensas, que no creemos esté dispuesta a conceder la Santa Sede.

Y hasta nos permitimos opinar que dicha reducción ha de ser en beneficio de los estudios y del progreso científico en nuestra patria; pudiendo, por consiguiente, darse por bien empleadas las molestias y contrariedades que ocasionará en los lugares donde haya de verificarse.

II

Sobre la educación sexual y engenesia.

En la Congregación o junta general celebrada el 18 de marzo de este año por el Santo Oficio, se discutieron y resolvieron estas dos cuestiones:

I. ¿Se puede aprobar el método que llaman de «educación sexual» o también de «iniciación sexual?»

II. ¿Qué se debe pensar de la teoría llamada «eugénica» ya «positiva» ya «negativa», y de los medios que propone para el perfeccionamiento de la raza humana, sin hacer caso de las leyes naturales, divinas o eclesiásticas que regulan el matrimonio y los derechos individuales? (1).

La respuesta a la primera cuestión fué *negativa*, y con las siguientes observaciones: En la educación de la juventud se ha de seguir con toda puntualidad el método que hasta aquí han venido empleando la Iglesia y los santos, y recomendó Pío XI en la Encíclica sobre «La educación cristiana de la juventud». Ante todo se debe procurar una formación religiosa plena, sólida e ininterrumpida de los jóvenes de ambos sexos, avivando en ellos la estima, deseo y amor de la virtud angelical, inculcándoles con todo ahinco la asiduidad en la oración, frecuencia de la confesión y comunión, y una muy tierna y filial devoción a la Sma. Virgen, que es madre de la pureza, encomendándose a su protección poderosa; inculcándoles que sean muy solícitos en evitar las lecturas peligrosas, los espectáculos obscenos, las conversaciones indecentes y toda ocasión de pecar.

Por lo cual, en manera alguna se puede aprobar lo que en defensa del nuevo método se ha escrito y publicado, sobre todo en estos últimos tiempos, hasta por algunos católicos.

Tal es la resolución del Sto. Oficio, tan rigurosa y tajante cual lo requiere la gravedad y delicadeza del asunto, y en conformidad con el modo de proceder, peculiar de esta Sda. Congregación.

Lejos de nosotros pretender atenuar lo que no sufre atenuaciones. Mas, aun partiendo de este supuesto, juzgamos oportuno hacer algunas indicaciones, para que no se dé al decreto del Sto. Oficio un sentido más restringido del que realmente tiene, como parece que algunos han pretendido hacer.

En efecto, la Sda. Congregación, para oponerse a las tendencias peligrosas de ciertos autores, invoca el método empleado por la Iglesia, y últimamente de nuevo inculcado por Pío XI en la mencionada Encíclica. Pero es lo cierto que en ella no se prohíbe de una manera absoluta toda instrucción sobre materias sexuales, siempre que se haga con las correspondientes cautelas, a su debido tiempo y por aquellos a quien corresponde tan delicada misión, que generalmente son los padres de familia.

Lo que el Papa reprueba es, para decirlo con sus mismas palabras, «el error, muy difundido, de los que con pretensión peligrosa y feo nombre pro-

(1) A. A. S., Vol. XXIII, pp. 118-119.

mueven la llamada educación sexual, estimando falsamente que podrán inmunizar a los jóvenes contra los peligros de la concupiscencia, con medios puramente naturales, cual es una temeraria iniciación e instrucción preventiva para todos indistintamente, y hasta públicamente, y lo que aún es peor, exponiéndolos prematuramente a las ocasiones para acostumbrarlos, según ellos dicen, y como para curtir su espíritu contra aquellos peligros».

La nativa fragilidad de la naturaleza humana y la experiencia enseñan, agrega el Papa, que las culpas contra las buenas costumbres, más bien que efecto de la ignorancia en esa materia, provienen principalmente de la flaqueza de la voluntad expuesta a las ocasiones y no sostenida por los auxilios de la divina gracia.

Por eso recomienda con tanto encarecimiento la Sda. Congregación a los jóvenes, como principal y eficaz preservativo contra la impureza, una sólida formación religiosa, la frecuencia de sacramentos y de la oración, y el implorar la protección de la que es Madre de la gracia y de la pureza; sin intentar proscribir en absoluto toda clase de instrucción, como quiera que eso no sería conforme a la mente del Pontífice, cuyas son estas palabras, que transcribimos de la Encíclica antes citada:

«En este delicadísimo asunto, si, atendidas todas las circunstancias, se hace necesaria alguna instrucción individual, en tiempo oportuno, dada por quien ha recibido de Dios la misión educativa y la gracia de estado, hay que observar todas las cautelas, sabidísimas en la educación cristiana tradicional...»

Lo que el Papa y la Congregación prohíben, según afirma Creusen, S. J. (1) son los tres puntos siguientes: 1.º la importancia exagerada que algunos atribuyen a la iniciación sexual en la educación de la pureza; 2.º el modo de iniciación, temerario, general, público; 3.º un error de táctica que expone al mal para preservar de él.

Merecían reproducirse aquí algunas de las atinadas observaciones que este autor hace a continuación; pero el corto espacio de que disponemos nos lo impide, debiendo, por tanto, conformarnos con recomendar su lectura que juzgamos de verdad útil y provechosa.

La respuesta dada a la segunda cuestión es del tenor siguiente: «Se debe reprobar en absoluto dicha teoría, y háse de tener por falsa y condenada, según se dice en la Encíclica «*Casti Connubii*», sobre el matrimonio cristiano, con fecha 31 de diciembre de 1930».

Laudable cosa es la eugenesia, mientras se mantiene en los justos límites, es decir, mientras se ocupa de favorecer los matrimonios entre personas que no ofrezcan peligro a la buena constitución de los hijos que de tales matrimonios puedan nacer, y trata de disuadir y hasta de impedirlos entre aquellas otras que ofrezcan serios peligros, con tal que no llegue hasta el extremo de querer privar a nadie de sus legítimos derechos; pero desde el momento que en nombre de la ciencia, y sin tener en cuenta lo que las leyes divinas y eclesiásticas prescriben, se pretende echar mano de medios reprobables, que atentan contra el derecho al matrimonio de ciertas personas o contra la vida de

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, Juin 1931, p. 525.

la prole, nadie que mire las cosas desde su debido punto podrá menos de reprobear tamaños abusos y la ciencia que los autoriza.

Esto y no otra cosa es lo que hizo Pío XI en su Encíclica, y repite ahora al confirmar la resolución del Sto. Oficio.

III

Dos decretos de la Sda. Congregación del Concilio, uno sobre el uso de las campanas benditas, y el otro sobre la obligación de llevar el hábito eclesiástico los clérigos (1).

Es sobremanera laudable que a las campanas benditas o consagradas, que conviene tengan todas las iglesias, para invitar a los fieles a los divinos oficios y demás actos religiosos, no se las dé otro uso sino el señalado expresamente a tenor del can. 1169 §§ 1-3, por la autoridad eclesiástica, a quien compete exclusivamente regular dicho uso.

Pues bien, toda la legislación eclesiástica antigua, a este punto concerniente, se halla resumida en el § 4 del mencionado canon en los siguientes términos: «Salvas las condiciones que, con la aprobación del Ordinario, hubiesen impuesto los donantes, las campanas benditas no pueden emplearse en usos meramente profanos, fuera del caso de necesidad o con licencia del Ordinario o por legítima costumbre».

Pero, por referencias de algunos Ordinarios consta que no faltan párrocos y rectores de iglesias, los cuales, sin consultar con aquéllos, se sienten inclinados, o son fáciles en permitir, que se empleen las campanas de sus iglesias para usos puramente profanos o civiles.

A fin de disipar toda duda, si alguna existe, y cortar semejantes abusos, cree conveniente la Sda. Congregación recordar a todos lo prescrito por el canon de referencia en el § 4, y urgir su cumplimiento.

Y así, por el presente decreto manda a todos los párrocos y rectores de iglesias que observen con exactitud lo preceptuado en el Código Canónico respecto del particular, y si en alguna ocasión, un motivo grave exigiera tocar las campanas por fines no estrictamente religiosos, obtengan oportunamente la licencia del respectivo Ordinario. A fin de que se observe puntualmente este decreto por todos los interesados, inculca a los Ordinarios de lugar la oportuna vigilancia, castigando, si es preciso, a los transgresores, y si eso no bastara los denunciarán a la Sda. Congregación.

Muy sabiamente dispuso la Iglesia—son palabras del segundo decreto—que por la decencia del hábito exterior manifiesten los clérigos la interior honestidad de sus costumbres, y por el traje mismo se distingan de los legos. Y aun cuando (la Iglesia) permita variedad en la forma y color, según los diver-

(1) A. A. S., Vol. XXIII, pp. 129-130 y 336-337.

esos tiempos y lugares, con todo exige siempre algún distintivo, mediante el cual pueda llamarse y ser tenido como *hábito eclesiástico* o *clerical*.

La disciplina actualmente en vigor se refleja en el can. 136 § 1, por estas palabras: «Lleven todos los clérigos decente hábito eclesiástico, en conformidad con las costumbres legítimas de cada región y las disposiciones del Ordinario del lugar; usen tonsura o corona clerical a no ser que otra cosa establezca con las costumbres recibidas de los pueblos, y tengan arreglado el cabello en forma sencilla».

Mas, la Sda. Congregación tiene noticia de que no todos los clérigos, especialmente en algunas regiones, cumplen lo dispuesto en dicho canon. Algunos, en efecto, teniendo poco aprecio de la dignidad y honor clerical, y no haciendo caso de lo que exigen las costumbres legítimas y las disposiciones del Prelado diocesano, usan, aún en público, traje seglar, y no se hacen la corona; de donde proviene que el pueblo pierda el respeto al clero, exponiéndose ellos mismos al peligro no ya de cometer acciones ajenas a su estado, sino hasta de llegar al extremo de abandonar ese mismo estado. Ni faltan tampoco sacerdotes que con semejante traje celebran Misa, oyen confesiones y dan la comunión.

Para arrancar de raíz semejantes abusos y robustecer la disciplina eclesiástica, manda la Sda. Congregación que todos los clérigos, además de la tonsura clerical usen siempre en público, sin exceptuar las vacaciones de verano, decente hábito eclesiástico, es decir, el reconocido como tal por la legítima costumbre y el Ordinario del lugar.

Además, la Sda. Congregación amonesta gravemente a los sacerdotes que observen con toda escrupulosidad lo del can. 811 § 1, donde se prescribe el traje talar para la celebración de la Misa; y añade que procuren hacer lo propio cuando hubieren de administrar públicamente los sacramentos. Y encarga así mismo a los párrocos y rectores de iglesias que no admitan a celebrar a los sacerdotes que no se presenten con dicho traje.

El final de este decreto es parecido al del anterior, recomendando a los Ordinarios que trabajen por su exacto cumplimiento, procediendo, si es preciso, contra los recalcitrantes a tenor de los cánones 136 § 3, 188 n. 7 y 2379.

IV

Dispensas del impedimento de consanguinidad de primer grado con segundo en línea colateral (1).

Se lamenta la Sda. Congregación de Sacramentos de las muchas dispensas que se le piden, relativas al mencionado impedimento, y a evitar que se repitan, al menos con tanta frecuencia, se ordena la *Instrucción* que dirige a los señores Obispos, en vista de que las advertencias que hizo a algunos en particular no surtieron el efecto deseado.

Como remedio de los más oportunos y eficaces para poner coto a la facili-

(1) A. A. S., Vol. XXIII, pp. 413-415.

dad con que muchos fieles pretenden conseguir dispensas matrimoniales, indica la Sda. Congregación que los párrocos instruyan convenientemente a sus feligreses respecto de los fines que la Iglesia se propuso al establecer los impedimentos, los cuales no son otros sino mirar por el bien de las familias y proveer de la mejor manera posible a la salud y robustez de los hijos. Por lo cual deben los párrocos valerse de cuantos recursos les dicte su celo, procurando disuadirlos de pretender dispensas, en especial cuando se trate de impedimentos de grado mayor, a no ser que las reclamen o aconsejen causas verdaderamente graves y urgentes; y aún en tales circunstancias será muy prudente que acudan a la autoridad eclesiástica, con preferencia por medio de sus padres o del párroco, exponiendo dichas causas, antes de entrar en negociaciones matrimoniales y de que la noticia se divulgue.

Y como sea verdad que continúan en vigor las normas dadas por Gregorio XVI acerca del impedimento susodicho, exhorta la Sda. Congregación a los Prelados diocesanos que no se muestren fáciles en aceptar y recomendar las peticiones de quienes a ellos acudan para obtener semejantes dispensas. Pone a continuación algunas observaciones sobre los daños y peligros que de tales matrimonios suelen originarse, ya para los esposos, que rara vez son felices, ya para sus descendientes, los cuales suelen heredar los defectos físicos y morales de aquéllos, y por lo común, aumentados más bien que disminuídos, si se ha de dar crédito a lo que afirman eminentes fisiólogos.

Ni es de olvidar, añade, que, según advertía el ya mencionado Gregorio XVI, el mostrarse demasiado indulgente en conceder tales dispensas, equivale a ofrecer ocasiones y hasta fomentarlas para que disminuya la pureza de costumbres que debe reinar entre personas unidas por tan estrecho vínculo de sangre, y cuyo trato suele ser tan íntimo y frecuente. Nadie, por consiguiente, dejará de comprender cuánto importa mantener firme la disciplina de los impedimentos matrimoniales, tan a propósito para salvaguardar la dignidad y santidad del matrimonio, que tanto se quebranta con las frecuentes dispensas, al paso que su fiel observancia repercute con tan saludable eficacia en la privada y pública moralidad, en la paz de las familias, y en beneficio de la sociedad misma.

Por consiguiente, sólo reputarán los Prelados como causas justas y suficientemente graves, para pedir tales dispensas, aquellas que, en consonancia con las prescripciones canónicas y la práctica constante de la Santa Sede, se consideran legítimas, cuales son, v. gr., la remoción de un grave escándalo, el arreglo de cuestiones serias sobre sucesión de bienes, o la solución de situaciones complicadas y deplorables en las familias.

No tengan por suficientes, en relación con este impedimento, las causas que se alegan para los otros, aun los de grado mayor, a saber la estrechez del lugar, la mayor edad de la mujer, la carencia de dote y otras semejantes, a no ser que se acumulen varias de éstas, cuya suma sea de tanto peso que aconseje la dispensa.

Como consecuencia de todo lo dicho, no aceptarán ni recomendarán los Obispos petición alguna de dispensa a este impedimento concerniente, que no se apoye en causas verdaderamente canónicas, según queda indicado, ni se tomen la molestia de reforzar tales peticiones con nuevas súplicas escritas de

propia mano, siempre que puedan evadir el compromiso sin exponerse a serios inconvenientes. Mas, cuando no lo puedan evitar, indicarán la edad del varón y de la mujer, las causas canónicas que concurran en cada caso, y todas las demás circunstancias en cuya virtud consideran oportuna la dispensa.

La *Instrucción* termina con las palabras que reproducimos según se encuentran en el original. Id autem probe animadvertant Exmi. Episcopi, *huiusmodi preces semper esse saltem sua manu subscribendas et speciali modo commendandas, quotiescumque nempe litteras commendatitias suis manibus exarare non valeant.*

V

Indulgencias.

A) *De 300 dias.*—A petición del Cardenal Penitenciario Mayor concedió Pío XI, el 20 de noviembre de 1930, 300 días de indulgencia a todos los fieles, cuantas veces con el corazón contrito dirijan a la Sma. Virgen la súplica: *Regina Apostolorum, ora pro nobis* (1).

B) *Plenaria, por rezar el oficio divino ante el Santísimo Sacramento.*—Por decreto de la Sda. Penitenciaría del 5 de diciembre del mismo año, la indulgencia plenaria que, a ruego de los sacerdotes reunidos en el X Congreso eucarístico nacional celebrado en Loreto, había concedido Su Santidad el 23 de Octubre a los ordenados *in sacris*, por rezar el oficio divino ante el Santísimo Sacramento expuesto a la pública adoración o reservado, hácese extensiva a todas las monjas y mujeres piadosas que vivan en comunidad, obligadas por las constituciones de su Instituto a rezar diariamente el oficio divino. La concesión se les hace en la misma forma y bajo las mismas condiciones que a los ordenados *in sacris*. Es decir, que para ganar dicha indulgencia deben cumplir los requisitos que de ordinario se exigen para las indulgencias plenarias (confesión, comunión, visita y preces a intención del Sumo Pontífice).

No es menester rezar seguido todo el oficio divino, basta rezarlo por partes (2).

C) *Las indulgencias del Via Crucis y los enfermos.*—De cuánto alivio sea a los enfermos meditar devotamente la Pasión de N. S. J. C. en el piadoso ejercicio del *Via Crucis*, unánimemente lo testifican los que se ocupan de su asistencia espiritual. Para mover a tan saludable ejercicio a los enfermos impedidos de practicar los requisitos ordinarios, Su Santidad, a ruegos del Cardenal Penitenciario Mayor, en la audiencia del 20 de marzo del corriente año, concedió a los enfermos que no puedan sin grave incomodidad o dificultad hacer el *Via Crucis* ni en la forma ordinaria, ni en la especial, concedida por Clemente XIV, la cual consiste en rezar veinte Padrenuestros, que puedan ganar todas y cada una de las indulgencias, en cualquier forma anejas a tan piadoso ejercicio, con sólo besar o contemplar con afecto y ánimo contrito un crucifijo bendito a ese efecto, que les presente un sacerdote u otra persona,

(1) A. A. S., Vol. XXIII, p. 23.

(2) A. A. S., l. c.

rezando alguna breve oración o jaculatoria en memoria de la Pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo (1).

DUDAS RESUELTAS POR LA COMISIÓN DEL CÓDIGO, desde diciembre de 1930 a setiembre de 1931.

I.—*De concessione indulgentiarum.*

D. An verba: *in suae iurisdictionis locis*, de quibus in can. 349 § 2 n. 2, ita intelligenda sint ut Episcopi indulgentias concedere prohibeantur religiosis exemptis vel in eorum ecclesiis.

R. *Negative* (2).

Según reza el can. 349 § 2 n. 2, los Obispos residenciales una vez que hubieren tomado posesión de la diócesis, quedan facultados para conceder 50 días de indulgencia en todos los lugares de su jurisdicción.

El último inciso hizo dudar a algunos si podían los Obispos hacer uso de tal facultad en favor de los religiosos exentos o en sus iglesias, a lo que respondió la Comisión que sí podían.

No hay más que fijarse en algunos cánones donde se habla de la exención de los religiosos y de las indulgencias, para ver que no podía ser otra la resolución, si algo vale la analogía para interpretar las leyes.

En efecto, según el can. 620, si el Ordinario del lugar concede legítimamente un indulto, en virtud del cual queda dispensada en la diócesis una ley común v. gr. del ayuno, la dispensa se extiende también a todos los religiosos de la diócesis, a no ser que por voto o particular legislación de su Instituto estén obligados a observar el ayuno. ¿Cuánto más se debe aplicar esto tratándose de un favor como son las indulgencias, que por añadidura no van contra ley alguna?

Y si bien es verdad que el can. 925 § 1, señala entre las condiciones para poder ganar las indulgencias, el ser súbdito del que las concede, no es menos cierto que esa condición se entiende en un sentido muy amplio, ya que, según el can. 927, si del tenor de la concesión no consta lo contrario, las indulgencias concedidas por el Obispo son lucrables por sus súbditos aun fuera del territorio, por los peregrinos y vagos (quiénes sean éstos lo dice el can. 91) y por todos los exentos que habitan dentro del territorio (de la diócesis).

Otros cánones se pudieran alegar en confirmación de lo dicho, pero creo ser suficientes los dos mencionados para confirmar nuestro aserto.

II.—*De legitimatione prolis.*

D. An vi can. 1116 per subsequens parentum matrimonium legitima efficiatur proles, ab eis genita detentis impedimento aetatis vel disparitatis cultus, quod cessaverit tempore initi matrimonii.

(1) A. A. S., Vol. XXIII, p. 167.

(2) A. A. S., Vol. XXIII, p. 25.

R. *Negative* (1).

Por el subsiguiente matrimonio de los padres—son palabras del can. 1116—verdadero o putativo, ya se haya contraído recientemente, ya se hubiera convalidado, aunque no sea consumado, se legitima la prole, siempre que los padres fueran hábiles para casarse al tiempo de la concepción, gestación o nacimiento de aquella.

A pesar de que el canon no hace ninguna distinción, ni parecía dar pie para hacerla, no faltó algún autor que pretendió establecerla propugnando la legitimación de la prole concebida y nacida de padres que no podían contraer matrimonio entre sí por carencia de edad canónica o por el impedimento de disparidad de cultos, si después de haber cesado tales impedimentos se casaban.

La Comisión desautorizó semejante explicación del can. 1116.

I.—*De ecclesiae consecratione.*

D. An vi can. 322 Abbas *nullius*, caractere episcopali carens, ecclesiam in alieno territorio valide consecrare possit ex eiusdem Ordinarii licentia.

R. *Negative* (2).

Desígnanse con el título de Abades o Prelados *nullius* aquellos Superiores eclesiásticos que gobiernan un territorio propio, separado de toda diócesis, con su clero y pueblo, que no llega a la categoría de diócesis, ni forma parte ni depende de alguna de ellas, o lo que es igual, que no es de *ninguna* diócesis; tal es el significado que tiene aquí la palabra *nullius*, tan chocante para algunos.

A estos superiores concede el derecho más amplias facultades que a los Vicarios y Prefectos Apostólicos, no Obispos; cuales son poder consagrar iglesias y altares inmovibles.

De ahí debió proceder, seguramente, la duda de si podían consagrar iglesias en territorio ajeno, con licencia del Ordinario de ese territorio.

Cierto que el can. 323 § 2, donde aquella facultad se concede, no dice explícitamente que vaya limitada al propio territorio; pero atendiendo a que la adjunta a las facultades de los Vicarios y Prefectos Apostólicos, enumeradas en el can. 294 § 2, y éstos, si les falta el carácter episcopal, no pueden ejercerlas fuera de su territorio, y a que el can. 1155 § 2, únicamente hace mención de los Obispos como sujetos hábiles a quien puede el Ordinario de un lugar conceder licencia para efectuar consagraciones en el territorio de este último, nada tiene de extraño que la Comisión haya dado respuesta negativa a la duda propuesta.

(1) A. A. S., l. c.

(2) A. A. S., Vol. XXIII, p. 110.

II.—*De substitutione choralí.*

D. An sub nomine *Canonici* vel *Beneficarii*, de quibus in can. 419 § 1, veniant eorumdem coadjutores.

R. *Negative* (1).

Fijase el mencionado canon en los cabildos cuyos canónigos y beneficiados no están obligados a la asistencia coral sino por turnos, y aun durante la temporada en que tienen dicha obligación, pueden cumplirla por medio de un sustituto, bajo las siguientes condiciones: *a)* en casos particulares, *b)* con causa justa y razonable, *c)* que el designado para sustituir no sea de los que a la sazón toca asistir a coro y sea canónigo de aquel cabildo si se trata de suplir a un canónigo, o beneficiado, si de un beneficiado. Hasta aquí el canon.

La respuesta de la Comisión declara que ni los primeros ni los segundos pueden servirse de sus respectivos coadjutores para la sustitución contemplada en el canon.

Fuera de Italia no creo que abunden tales coadjutores, y en España no sabemos que los haya en ningún cabildo.

III.—*De consultoribus dioecesanis.*

D. An sub nomine *Sacerdotes*, de quibus in can. 423, veniant etiam Religiosi vel Religiosi saecularizati.

R. *Negative* (2).

Dos son las ocupaciones principales que el derecho señala a los cabildos catedralicios, a saber, dar culto a Dios en forma solemne por el canto del oficio divino y de la Misa, y prestar su ayuda al Obispo en algunos negocios del gobierno pastoral, supliéndole además en las vacantes (can. 391 § 1).

Algunas diócesis, por motivos de diversa índole, carecen de cabildo catedral, cuya falta, en lo concerniente al gobierno de la diócesis, se suple con los *consultores diocesanos* que el Obispo debe nombrar, escogiendo para ello sacerdotes recomendables por su piedad, costumbres, doctrina y prudencia (cánones 423 y 427).

Surgió la duda sobre si podían ser elegidos para ese cargo los sacerdotes religiosos, o los secularizados. La Comisión declaró que ni unos ni otros pueden desempeñar dicho cargo.

La razón parece haber sido ésta: Los religiosos, sin autorización de la Sede Apostólica, no pueden ser promovidos a dignidades, oficios o beneficios que no se compadecen con su estado (can. 626 § 1).

El cargo de consultor diocesano, si bien en sentido estricto no se puede decir que sea ninguna de esas cosas, tiene algo de la segunda, y cae dentro del último inciso del canon susodicho.

De los secularizados dice el can. 642 § 1, que sin nuevo y especial indulto de la S. Sede, se les prohíbe ejercer cualquier oficio o cargo en las Curias

(1) A. A. S., l. c.

(2) A. A. S., l. c.

episcopales; y con ello guarda gran parecido, si ya no es que llegue a identificarse, el cargo de consultor diocesano.

I.—*De ultimis sacramentis ministrandis.*

D. An can. 514 § 1 ita intelligendus sit ut in religione clericali Superioribus ius et officium sit omnibus, de quibus in eodem canone, extra religiosam domum aegrotis Eucharisticum viaticum et Extremam Unctionem ministrandi.

R. *Affirmative*, si agatur de religiosis professis vel novitiis, firmo tamen praescripto can. 848; secus *negative* (1).

Entre las funciones al párroco reservadas, enumera el can. 462 n. 3.º, la administración de los últimos sacramentos a todos los fieles en su parroquia residentes, salvo las excepciones allí consignadas, una de las cuales es la contenida en el can. 514, cuyo § 1, único que ahora nos interesa, es del tenor siguiente: En toda religión clerical es derecho y deber de los Superiores administrar, por sí o por otro, el Viático y la extrema unción a los enfermos profesos, novicios y demás que moran de día y de noche en la casa religiosa como sirvientes o educandos o huéspedes o enfermos.

Ninguna cuestión se ofrece, como es claro, cuando dichos sacramentos hayan de administrarse dentro de la casa religiosa. Pero puede muy bien acaecer que cualesquiera de los ahí mencionados enfermen de gravedad hallándose fuera de ella, de manera que se haga preciso administrarlos, sin esperar a que regresen.

Con este motivo surgió la duda sobre si llegaba hasta ahí la facultad de los Superiores religiosos, o, por el contrario, se había de incluir entre las atribuciones de los párrocos.

La Comisión, según acabamos de ver, resolvió la duda estableciendo una distinción, y en virtud de ella, el derecho y el deber de los Superiores religiosos en el caso contemplado, se limita a administrar a los religiosos profesos y a los novicios, y aun respecto de esos con una coletilla; quedando todos los demás, en el canon de referencia enumerados, sometidos a la ley común, y por tanto al párroco toca administrarles.

No nos extraña esto último, ya que está en consonancia con lo dispuesto en los cánones 1221-1222 respecto de los funerales. Tampoco nos maravilla que a los postulantes y alumnos de las escuelas apostólicas no se aplique la norma para los profesos y novicios señalada, en vista de lo que acerca de ellos la misma Comisión había resuelto, respecto de los funerales, con fecha 20 de julio de 1929, según han podido ver nuestros lectores en el n.º de Noviembre-Diciembre de ese mismo año, págs. 388-389, donde dimos cuenta de esa resolución. Lo que nos produjo extrañeza es el contenido de la que hemos denominado *coletilla*, o sea la frase «firmo tamen praescripto can. 848».

Este canon declara que pertenece al párroco llevar públicamente fuera de la iglesia la sagrada comunión a los enfermos que se hallan dentro de su territorio, aunque no sean feligreses suyos. Y en el § 2 añade que los demás sa-

(1) A. A. S., Vol. XXIII, p. 353.

cerdotes sólo pueden llevarla de ese modo en caso de necesidad o con licencia, al menos presunta, del párroco u Ordinario.

Por consiguiente, siempre que para ello haya tiempo, deben los Superiores religiosos obtener la licencia del párroco o del Ordinario local, cuando se vean en el trance de administrar el Viático a religiosos y novicios súbditos suyos, enfermos de gravedad fuera de la casa religiosa, si quieren llevarlo públicamente, que es como deben hacerlo, de no aconsejar otra cosa alguna causa justa y razonable, según ordena el can. 847.

Nuestra extrañeza provenía de figurársenos que por contener el can. 514 una ley o disposición particular, prevalecería contra la general del can. 848, según la regla 34 in VIº «Generi per speciem derogatur», y por ende, que sin hacer violencia al derecho, podrían los Superiores religiosos llevar el Viático públicamente a sus súbditos, fuera de la casa religiosa, sin necesidad de contar con el párroco, o a todo más, bastando con pasarle aviso, pero sin que fuera menester la licencia, por cierta analogía con lo del can. 1230 § 2; tanto más cuanto que con ser de más aparatosidad, o digamos de más trascendencia y repercusión en el orden público el acompañamiento del cadáver, ningún permiso necesitan del párroco dichos Superiores cuando hubieren de trasladar el de alguno de sus religiosos o novicios, muertos fuera de la casa religiosa, a la iglesia para celebrarles los funerales (can. 1221), o de ésta al cementerio (can. 1232).

Hasta creíamos, si bien equivocadamente, como ahora se hace manifiesto con la presente declaración, que de ese modo se conservaba más perfecta armonía y concordia entre disposiciones sobre materias entre sí tan relacionadas como estas de los últimos sacramentos y del entierro y funerales.

Pero se ve que a los miembros de la Comisión les hicieron más fuerza otras razones, y resolvieron la cuestión en la forma que hemos visto.

Huelga advertir que a su fallo hay que atenerse, cumpliendo la ley según la interpretaron.

II.—*De aetate confirmandorum.*

D. An can. 788 ita intelligendus sit ut Sacramentum confirmationis in Ecclesia latina ante septimum circiter aetatis annum conferri non possit nisi in casibus, de quibus in eodem canone.

R. *Affirmative* (1).

«Fué costumbre general de la Iglesia, que duró hasta el siglo XII, según afirma Cappello, S. J. (2), confirmar a los niños seguidamente del bautismo. La Iglesia griega aún conserva esa costumbre».

Respecto de la latina dice así el can. 788: «Aun cuando en la Iglesia latina se difiera convenientemente el administrar el sacramento de la confirmación a los niños hasta cerca de los siete años, puede, sin embargo, administrarse antes si el niño estuviera en peligro de muerte, o también cuando el ministro por justas y graves causas lo creyere conveniente».

(1) A. A. S., I. c.

(2) Tractatus Canonico—Moralis de Sacramentis, Vol. I, n. 210, III.

Una de ellas puede ser, v. gr. el peligro de que si no se anticipa hubiera después de diferirse por largo tiempo.

Sería curioso saber cuáles fueron los motivos de la presente consulta, ya que, tal como está redactado el canon, era fácil prever la respuesta dada por la Comisión. Pero es lo cierto que no es este el primer caso en que se han hecho consultas por el estilo.

III.—*De causis matrimonialibus.*

D. An vi can. 1989 eadem causa matrimonialis, ab uno tribunali iudicata, ab alio tribunali eiusdem gradus iterum iudicari posit.

R. *Negative* (1).

Como las sentencias sobre causas matrimoniales—son palabras del mencionado canon—, nunca pasan a cosa juzgada, puede una causa ventilarse repetidas veces, si aparecen nuevos argumentos, permaneciendo firme lo prescrito en el can. 1903.

Este último canon trata en general de las causas que no llegan nunca a cosa juzgada, señalando como tales las relativas al estado de las personas; pero añade que, cuando sobre una de estas causas se hubieran dado dos sentencias conformes, la consecuencia que de ahí se origina es el prohibir a los jueces admitir nueva propuesta, como no se aduzcan nuevos y graves argumentos.

Pero cabía preguntar si, cumpliéndose esta última condición, podía introducirse de nuevo la causa ante otro tribunal del mismo grado que aquel ante quien anteriormente se había tramitado, puesto que, según el can. 1964, puede haber varios competentes dentro del mismo grado; o, por el contrario, era menester acudir al de grado superior.

La Comisión resolvió en pro de esta segunda hipótesis, quedando así convertida en tesis.

Los motivos habrán sido, entre otros, el lugar mismo donde está colocado el canon en cuestión, que es bajo el epígrafe *De appellationibus*, y éstas no se hacen a un tribunal del mismo grado, y acaso también por lo que dice el can. 1568 de la *prevención*, cuando hay varios tribunales competentes.

IV.—*De declaratione nullitatis matrimonii.*

D. I. Utrum *par certitudo*, de qua in can. 1990, haberi possit tantum ex certo et authentico documento, an etiam ex alio legitimo modo.

II. Utrum *citatio partium*, de qua in can. 1990, facienda sit ante declarationem nullitatis matrimonii.

R. Ad I. *Negative*, ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Affirmative* (2).

El libro cuarto del Código Canónico que, como es sabido, trata de los procesos, dedica un *título* a señalar las normas particulares por las que se regulan las causas matrimoniales.

(1) A. A. S., I. c.

(2) A. A. S., I. c.

El capítulo séptimo, y último de dicho título, se ocupa de algunos casos a los cuales no se aplican las normas en los seis capítulos anteriores establecidas.

Abarca sólo tres cánones, y fueron dos frases del primero las que motivaron la consulta cuya solución acabamos de consignar.

Para que mejor se vea su alcance será lo más conveniente poner aquí el contenido del canon mencionado, siquiera sea un tanto largo.

Dice así el can. 1990: «Cuando por un documento cierto y auténtico, libre de toda contradicción o excepción, constare la existencia del impedimento de disparidad de culto, orden, voto solemne de castidad, ligamen, consanguinidad, afinidad o parentesco espiritual, y al mismo tiempo aparezca *con idéntica certidumbre* (subrayamos nosotros) que no se concedió dispensa de esos impedimentos, en tales casos, omitidas todas las solemnidades hasta aquí señaladas (en los seis capítulos precedentes) podrá el Ordinario, *citadas las partes*, declarar la nulidad del matrimonio, con intervención, sin embargo, del defensor del vínculo».

Aunque la certidumbre acerca de la no dispensa de los impedimentos ha de ser del mismo grado que la relativa a la existencia de éstos, o sea que pueda resistir cualquier impugnación, no es menester, sin embargo, que se le equipare en cuanto al origen o modo de adquirirla, siendo suficiente cualquiera de los otros medios que se consideran legítimos, v. gr. la prueba de testigos.

Menos dificultad ofrecía la otra frase, objeto de la segunda consulta, ya en sí considerada, ya en su contexto.

En efecto, exigiéndose la intervención del defensor del vínculo, y siendo el fallo susceptible de revisión, si a juicio de este funcionario cabe dudar de la existencia de los impedimentos o si hay alguna probabilidad de haber mediado la correspondiente dispensa (can. 1991) ¿qué cosa más natural que comunicar a los presuntos cónyuges el asunto antes de declarar la nulidad? pues acaso las razones por ellos alegadas harán desistir al Ordinario de hacer dicha declaración, o le impulsarán a nuevas investigaciones.

Pero, aun prescindiendo de toda otra consideración, y fijándose únicamente en las palabras del canon, en el supuesto de la consulta no se citaría a aquéllos para declarar la nulidad del matrimonio, sino para notificarles haberse ya efectuado dicha declaración.

I.—*De celebratione matrimonii.*

D. *An ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam*, de qua in interpretatione diei 10 Martii 1928 ad can. 1098, referendum sit etiam casus, quo parochus vel Ordinarius, licet materialiter praesens in loco, ob grave tamen incommodum celebrationi matrimonii assistere nequeat requirens et excipiens contrahentium consensum.

R. *Affirmative* (1).

Con ésta son ya tres las declaraciones emanadas de la Comisión sobre el alcance y modo cómo debe entenderse el can. 1098.

De las anteriores dimos cuenta oportunamente en esta Revista, en los nú-

(1) A. A. S., Vol. XXIII, p. 388.

meros de Marzo-Abril de 1926, págs. 281, 284-286, y de Julio-Agosto de 1928, páginas 87-88, a donde remitimos a nuestros lectores, para no repetir aquí cosas allí consignadas.

No hay duda que la presente respuesta llenará de satisfacción a todos, sin exceptuar aquellos que opinaban no poder interpretarse el canon en el sentido amplio que ahora permite la Comisión, y que en la respuesta a la consulta anterior parecía excluir.

Pero a buen seguro que mucho más se alegrarán quienes venían propugnando la solución ahora dada; ya que al común motivo de que con ella se evitan no pocos inconvenientes y perplejidades, se añade el particular, más sugestivo, si se quiere, pero legítimo sin duda, de ver aprobada su opinión.

En cuanto al fallo de la Comisión, en nuestro humilde sentir, bien puede ser que nos engañemos, es en el fondo una rectificación del anterior, siquiera en la forma lo disimule.

En efecto, afirmar que la no asistencia a un matrimonio por parte del párroco o del Ordinario, presentes materialmente en el lugar (pueblo o ciudad donde aquél se celebra o pretende celebrarse) por impedírsele alguna grave incomodidad, se puede equiparar a la *ausencia física*, vale tanto como afirmar que lo dispuesto en el mencionado canon tiene aplicación aun cuando el no asistir al matrimonio obedezca a motivos de orden moral, sobre todo *in subiecta materia*, pues sobre eso precisamente se discutía.

Ni de que la Comisión encargada de interpretar auténticamente los cánones, aun sin descender al casuismo, adopte esos cambios en el modo de entender las prescripciones de aquéllos, tiene nadie por qué extrañarse, como no olvide que la consideración de los inconvenientes que de tomar las leyes en sentido estricto, v. gr., pueden seguirse, ejerce su influjo en la interpretación de aquéllas, y es norma admitida comúnmente para dar más amplitud al sentido de las palabras, siempre que no se tergiverse la mente del legislador.

Y no otro, seguramente, ha sido el motivo de dar una interpretación más amplia, cual es la presente respecto de la anterior, al equiparar a la ausencia física del párroco u Ordinario, la dificultad de asistir (al matrimonio) por impedírsele una incomodidad grave, con cuya interpretación se evitan, como dejamos apuntado, los graves inconvenientes que de otro modo se podían seguir.

II.—*De matrimoniis acatholicorum.*

D. Utrum interpretatio diei 20 Iulii 1929 ad can. 1099 § 2 sit declarativa an extensiva.

R. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam (1).

Tenemos que repetir a propósito de este canon lo que respecto del anterior dejamos consignado. También es esta la tercera vez que recae sobre él un fallo de la Comisión del Código.

Nos hemos ocupado de los dos anteriores en los números de Noviembre-Di-

(1) A. A. S., l. c.

ciembre de esta Revista, años 1929 y 1930, págs. 387-388 y 371, respectivamente, a los cuales remitimos a nuestros lectores.

Pero es el caso que aún esta declaración no está exenta de ambigüedad, pues no sabemos a ciencia cierta en cuál de las hipótesis que establece el canon 17 § 2, se ha de encuadrar, o en otros términos si se limita a *declarar una ley en sí cierta*, o por el contrario, *explica una ley dudosa*; y claro está que esta duda no es cosa baladí, porque en el primer supuesto, la interpretación tiene fuerza retroactiva, y por lo mismo, si anteriormente a la fecha en que fué dada la declaración precedente se hubiera celebrado algún matrimonio, fundándose en ese supuesto, y por lo mismo sin observar la forma prescrita, de asistencia del párroco... (can. 1094 y siguientes), válido es tal matrimonio; mientras que si se trataba de una ley dudosa, entonces fueron nulos los matrimonios que no se hubieran contraído según la forma canónica, antes del 2 de diciembre de 1929, fecha en que comenzó a regir dicha declaración, según los cánones 17 § 2, y 9, ya que fué promulgada en el número de A. A. S. que llevaba la fecha del 2 de setiembre del mismo año.

Con el respeto debido a los autores cuya opinión era que se trataba de una ley dudosa, somos de parecer que la interpretación del 20 de julio de 1929 encajaba en la primera hipótesis del can. 17 § 2, o sea que «*verba legis in se certa declaravit tantum*», pues no cabe duda que aquéllos, uno de cuyos padres era cismático o hereje, son, en realidad, hijos de acatólicos; y por consiguiente, en las condiciones que señala el can. 1099 § 2, exentos de observar la forma del matrimonio prescrita por los cánones 1094, 1098.

III.—*De processu informativo in causis Servorum Dei.*

D. An can. 2039 § 1 sit ita intelligendus ut competens sit ad processum informativum in causis Servorum Dei instruendum etiam Ordinarius loci, in quo testes utiliter examinandi sunt.

R. Standum praescripto eiusdem can. 2039 § 1, seu *negative* (1).

Cuando se desea que la S. Sede proceda a la beatificación de algún siervo de Dios, se requieren como condición previa tres cosas, a saber, 1.^a) buscar y recoger sus escritos; 2.^a) instruir proceso informativo sobre la fama de santidad, las virtudes en general o el martirio, las causas de éste y de los milagros; 3.^a) instruir proceso para comprobar que no se le tributó culto público. can. 2038.

El can. 2039 § 1, señala como autoridad competente para todas esas cosas el Ordinario del lugar donde murió el siervo de Dios, o se verificaron los milagros.

Se trataba de saber si esa competencia se extendía también al Ordinario del lugar donde haya de efectuarse el examen de los testigos que hubieran de intervenir en el proceso informativo.

La Comisión negó que pudiera admitirse esto último. Pero de ahí no se si-

(1) A. A. S., I. c.

que que todos los testigos tengan por necesidad que presentarse ante uno de los dos Ordinarios en el canon designados, ya que, según el can. 1570 § 2, de cuya aplicación al caso presente no hay por qué dudar, autoriza a los tribunales para pedir a otros ayuda en cuanto al examen o cita de los testigos e inspección de documentos, etc.

Pueden, por tanto, los mencionados Ordinarios echar mano de ese recurso, con lo cual se facilita el proceso informativo.

Decimos que se puede aplicar aquí lo del can. 1570 § 2, porque sin dejar de reconocer la diferencia que existe entre la primera y segunda parte del Libro IV del Código, no se ha de establecer, sin embargo, un abismo infranqueable de tal modo que no se pueda hacer alguna aplicación cuando la correlatividad de los asuntos la aconseje.

Tal creemos que acontece en nuestro caso.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

EL hambre atrasada y reseca de muchos años, efecto en gran parte de la crisis porque atraviesan las carreras, de la que algunas veces hemos hablado, y aún tendremos que hablar, en estas crónicas; los resentimientos personales acumulados de largo tiempo, procedentes de aspiraciones no logradas y de otras diversísimas causas, más un tanto de pasional reviviscencia del espíritu de D. Quijote, que todo español lleva larvado bajo su sayo, en seguimiento de idealidades muy bellas, pero de difícil o imposible realización en este mundo sublunar, produjeron el voluminoso y espantable tumor de la Revolución del 14 de abril, el cual tumor hubo de reventar en las Cortes Constituyentes inauguradas el 14 de julio próximo pasado.

De ese inmenso y patológico tumor salió lo que tenía que salir, aire y pus virulento, y no una criatura sana, robusta y hermosa (la *niña* de los antiguos y románticos republicanos), como había derecho a esperar, después de tantas promesas y ofrecimientos, después de tanta preparación intelectual y cultural, de tanta modernidad panegirizada y de tanta unanimidad republicana, democrática y socializante.

Lo sentimos sinceramente, porque habiendo manifestado y recalcado tantas veces en estas páginas que, *desde el punto de vista religioso y teológico, las formas todas de gobierno* (incluso la Dictadura como régimen excepcional y de transición) *eran indiferentes*, y habiendo predicado siempre la necesidad de transformar tantas cosas, señaladamente en el orden económico y social, y, como consecuencia, en el mismo orden político y aun en el religioso, era de esperar que la República, dueña de sí misma y de España, correspondiese a esta actitud benévola o no hostil de la Iglesia, de los católicos y de la masa neutra, de que hablamos en la crónica anterior, y a ese profundo anhelo de reformas, con una serie escalonada de ellas, que si de momento herían algunos intereses particulares en beneficio de la comunidad, por otro lado respetasen con creces el *tesoro espiritual milenar*io de esta España *socialmente católica* (pues cien veces hemos dicho que la *oficialidad* política de la misma no nos interesa), que si dormida, si excesivamente confiada, si mal orientada, si se quiere, era y es una inmensa realidad que no debía ser desconocida y

menos, maltratada por los nuevos políticos de altura a quienes suponíamos plenos de sentido netamente *liberal* y *jurídico* de la vida.

Pero, desgraciadamente, no ha sido así. Las agresiones violentas de hecho y de palabra contra los sentimientos religiosos, la quema de los conventos y las amenazas, convertidas ya en realidad, contra el clero secular y regular, hicieron suponer que ya no se respetaba nada; que se había roto el freno de todas las continencias; que peligraban los grandes principios del orden moral, del orden jurídico y hasta del orden económico; se esfumó el *Crédito nacional*, lo perdió la República y lo perdieron sus hombres; huyó el Capital (¡pobres socialistas, que siguen repitiendo mecánicamente la judaica profecía de Carlos Marx, que el Capital se derrumbaba por sí mismo!), y nos encontramos en estos momentos en situación análoga a la del desgraciado ensayo de la primera República del año 73.

LAS DOS REPÚBLICAS.

Conviene recordarlo, con textos a la vista y con autoridades irrecusables. Quienes nos

tachan a los católicos, a los derechistas (aceptemos el vocablo) de atrasados, de *cavernícolas* (se ha devuelto el epíteto con el de *tabernícolas*), habrán de convencerse de que, salvo honorables excepciones que aquí mismo hemos recogido con benevolencia y simpatía, ellos, ellos son los que no han dado un paso de avance y progreso intelectual y moral en este medio siglo largo que va de la República de 1873 a la de 1931. No han salido aún de la *taberna*, del ambiente viciado, estrecho, crepitante y pendenciero de esos tugurios en que el alcohol obscurece y degrada al hombre y le despoja de todas las dotes y virtudes de la civilización para convertirlo en fiera cavernaria.

Estamos seguros, tenemos la evidencia, de que los sinceros y selectos republicanos de hoy, algunos en el Gobierno y otros fuera de él, al servicio o al apoyo de la República, piensan en su interior de ésta o de las masas que la sostienen o le dan carácter, lo que Pi y Margall, Salmerón y Castelar pensaron y sintieron de la que ellos presidieron tan poco tiempo y con tan mala fortuna. Aquéllos y éstos tienen delante la misma encrespada, dura e irreducible realidad humana.

Entonces eran los *cantonales*, los que tomaron demasiado al pie de la letra las lucubraciones metafísicas de Pi y Margall sobre *federalismo* y *anticristianismo*, estilo izquierda hegeliana; ahora son los *socialistas* y *radicales socialistas* los que, en futbolística puja, quieren imponer una dictadura de idealismos absurdos, entreverados con los más sórdidos intereses, en la marcha de la nueva República.

De los primeros y de todos sus adláteres dijo poco después de caída aquella república oncemesina el Sr. Pi y Margall lo siguiente, en el prólogo de su libro *La República de 1873, apuntes para escribir su historia*:

«Aspiro, sobre todo, dice, a sacar ilesa mi honra. Mi rehabilitación política es lo que menos me preocupa. Han sido tantas mis amarguras en el poder, que no puedo codiciarle. He perdido en el gobierno mi tranquilidad, mi reposo, mis ilusiones, mi confianza en los hombres, que constituía el fondo de mi carácter. Por cada hombre leal, he encontrado diez traidores; por cada hombre agradecido, cien ingratos; por

cada hombre desinteresado y patriota, ciento que no buscaban en la política sino la satisfacción de sus apetitos.

«Volvía los ojos a mi partido, y no veía sino dudas, vacilaciones, desconfianzas, cuando no injurias; volvía a los partidos enemigos, y no los hallaba dispuestos más que al ultraje y la calumnia. Hemos llegado a tiempos tan miserables, que para combatir a los contrarios no se repara en la naturaleza de las armas que se esgrimen: nobles e innobles, aquellas son tenidas por mejores que más pronto derriban al que hacemos blanco de nuestras iras.»

Antes de caer la República, cuando Salmerón la presidía, hacía éste de ella en pleno Parlamento, la siguiente desoladora descripción:

«El Gobierno de la República lleva seis meses largos de existencia, y no ha sido elevado aún en Europa a la categoría de Gobierno de derecho. Aún en los pueblos republicanos, ante el torpe espectáculo que desde el 11 de febrero venimos ofreciendo al mundo, se ha producido una reacción que amaga, no ya la existencia de la República, sino la existencia misma de las instituciones liberales. Están en peligro las instituciones representativas y los Gobiernos constitucionales.»

Y en aquella sesión memorable de la noche del 2 al 3 de enero de 1874, en cuya madrugada había de perecer la República, decía Castelar con sinceridad y elocuencia insuperables, viendo venir la catástrofe sobre aquella empedernida cerrilidad republicana sólo comparable a la de estos días:

«Yo dije entonces (refiriéndose a la primera crisis del 24 de febrero del año anterior) a la mayoría republicana, que teníamos pocos hombres que pudieran representar grandes agrupaciones; que estos hombres se gastarían muy pronto; que el Poder los había de desacreditar injustamente uno a uno, y que el día en que murieran, de estos hombres tres o cuatro, como los pueblos latinos aman todavía las personificaciones antes que las ideas, el día en que tres o cuatro de esos hombres estuviesen imposibilitados o desacreditados, moriría con ellos la República. Pues ya estamos desacreditados todos, todos sin excepción. Meceos, meceos en vuestras ilusiones; somos más impopulares que los conservadores, más que los moderados, y más que los radicales. ¿No veis que nuestra impopularidad es más reciente? ¿No veis que nuestros errores se tocan de más de cerca? Por consecuencia, ¿qué va a pasar a esta República que ha consumido sus dinastías de filósofos, sus dinastías de economistas, sus dinastías de oradores? ¿Qué le va a pasar mañana? ¿Dónde está el sucesor? ¿Dónde está el hombre que va a llevar sobre sus hombros la pesada carga de este monte Atlante que se llama la República?»

Y, en efecto, pocas horas después, negado el voto de confianza a Castelar, porque este vidente y elocuentísimo tribuno había dado un rumbo más conservador a la República en el problema religioso, en el problema militar y de orden y en el problema de la unidad nacional contra el federalismo (los mismos problemas que hoy han vuelto a plantearse y a agudizarse), aquel ingente monte de arena de la primera República se desvanecía a la simple voz de mando del general Pavía.

¿Por qué? Porque las masas republicanas, altas y bajas, educadas solamente, entonces como ahora, para el asalto y el botín, eran ellas mismas ingobernables y se mostraron incapaces de gobernar, que es construir con las realidades objetivas y no con idealismos sectarios y con miras particularistas y utilitarias, veladas con las banderolas de radicalismos siempre superables.

El Imparcial de hace unos meses reprodujo un artículo suyo de los días de la primera República en que se resumían el pensar y sentir de los extremistas de entonces, que no difieren ni tanto así, de los de ahora, con respecto a los dirigentes de la política republicana. Decían de esta manera los republicanos demagogos del 73, que devoraron sucesivamente a sus prohombres, Figueras, Pi y Margall y Castelar, y, por fin, a la misma República:

«Pero, ¿es que creyeron esos ilusos que todos nuestros sacrificios y rebeldías iban a servir para que ellos se sentaran en las poltronas ministeriales, dándose los aires autoritarios que se dan los llamados ministros de la Corona? Para ese viaje no necesitábamos alforjas: *hay que destruirlo todo: el gobierno del pueblo no es que nos gobierne Castelar con su voz melíflua y Pi y Margall con sus filosofías nuevas y Figueras con sus distingos de leguleyo. Cuando los Ministerios sean ocupados por trabajadores, por gente de blusa podremos decir que hay República.*»

¿No es éste el mismo lenguaje que expresan de palabra y de obra las masas republicanas de hoy? En cerca de sesenta años no se ha adelantado nada espiritualmente, antes bien se ha retrocedido.

Después de todo, aquellas masas republicanas del Parlamento y de la calle no hacían otra cosa que seguir el ejemplo de los prohombres republicanos entre sí. Esos hombres, ilustres por varios conceptos (queremos ser siempre justos), pasaban tan pronto de la amistad más cordial al odio más profundo y del mayor entusiasmo republicano, ante el peligro, real o imaginario, a las intrigas más demoledoras, como si se tratase de mujeres histéricas. Y así procedía aquel Parlamento, votando y revotando a cada paso cosas absurdas, y arremolinándose para encumbrar y derribar Ministerios o arrebatat carteras que, en realidad, no podían desempeñar por notoria incompetencia de la mayor parte de los ambiciosos agraciados.

Así sucedió, por ejemplo, que, apenas constituidas las Cortes Constituyentes el 7 de junio de 1873, al día siguiente, guiados todos los diputados por el entusiasmo de lo nuevo y desconocido, y sin haberse iniciado siquiera la discusión del proyecto constitucional, se aprobó por aclamación la proposición de que *la forma de gobierno de la nación española era la República Democrática Federal*. Esto implicaba el encumbramiento del patriarca del *Federalismo*, Pi y Margall, y la dimisión fulminante de su gran amigo Figueras.

Escritor tan poco sospechoso como Blasco Ibáñez, cuenta así en su *Historia de la Revolución Española* (tomo 3.º pág. 718.—Barcelona, 1892) este infantil y ridículo episodio:

«Al despedirse (Figueras), Pi, por una distracción insignificante propia de la preocupación que le producían las azarosas circunstancias, tardó un poco en estrechar la mano que le tendía Figueras, y éste, impresionable como siempre, salió diciéndose

que su compañero le guardaba profundo rencor, lo que no era cierto, pues atendido el carácter de Pi, éste se lo hubiera manifestado con su franqueza habitual si tal sentimiento hubiese albergado. Grande sorpresa experimentó el mismo Pi cuando en aquella misma tarde se presentó Castelar en el ministerio para decirle que Figueras estaba muy disgustado con él por ciertas palabras que se habían deslizado en la entrevista. Como el ministro de la Gobernación estaba lejos de querer causar ninguna molestia a su compañero, aunque extrañando mucho aquel enfado extemporáneo, se apresuró a dar a Figueras una satisfacción, enviando a la Presidencia una cariñosa carta; pero cuando ésta llegó ya era tarde.

• Figueras se había fugado al extranjero a las ocho de aquella misma noche. »

Por su parte, el periódico titulado *El Estado Catalán* (por donde se ve que los partidarios del *Estat Catalá* son unos retardatarios copistas), decía lo siguiente:

• En la sesión de ayer, todos los que en discursos disparataron, los que promovieron tumultos, no hacían más que mendigar una cartera. ¡Cual si las carteras de una nación de diez y seis millones de españoles estuviesen a la disposición del primer necio que quiera alargarles la mano! ¡Cual si hubiéramos llegado ya a un estado en que debiéramos ser presa del primer advenedizo que quiera dominarnos!

• Y es lo más triste que mayoría y minoría, todos estuvieron a la misma altura, todos eran guiados por los mismos móviles, todos dieron igual repugnante espectáculo. Políticos de oficio, mercaderes de la Nación eran unos y otros. Los pocos o muchos diputados de buena fe, los provincianos que desean verdaderamente la salvación de la patria, debatíanse en la impotencia y si querían salvarse de las garras del general improvisado, del merodeador que se llama intransigente para encumbrarse sobre la muchedumbre, debían caer en las del vividor del guante blanco, del ente despreciable que no tiene inconveniente en cambiar de opiniones como se cambia de camisa para llegar a su único objeto, que no es otro que explotar al país desde los altos puestos del Estado.

• Si el Sr. Pi y Margall pudiera dar al público las intrigas, las bajezas, las miserias y las asquerosidades que a su alrededor ha visto durante las horas que pasó para tratar de formar un ministerio, la mayoría de los españoles o caería en el indiferentismo más completo o expulsaría a latigazos a los mercaderes que nos deshonran, sin lo cual toda esperanza debe desecharse. »

Y añade por su cuenta D. Vicente Blasco Ibáñez:

• Pi y Margall, herido por una profunda decepción y por la falta de lealtad de antiguos e ilustres amigos que envidiosos de su prestigio habían preparado aquel escándalo parlamentario para desacreditarle, retiróse a su casa dispuesto a no mezclarse ya más en la marcha de aquellas Constituyentes de las que tanto esperaba y que tan mal correspondían. En aquellos momentos el dictador popular del 23 de abril debió de arrepentirse profundamente de haber confiado en las futuras Cortes negándose a constituir revolucionariamente la federación de abajo a arriba como le aconsejaban sus amigos.

• Castelar, Salmerón y Figueras, que eran los promovedores de todo lo ocurrido, al

ver retirarse a Pi y Margall se asustaron de su obra y corrieron a buscarle suplicándole que volviese a las Cortes. Mucho hubieron de esforzarse para vencer su voluntad, pero al fin consiguieron que Pi volviese a las Cortes, presentándose en la sesión secreta a las dos de la mañana y siendo recibido con una gran salva de aplausos. Los mismos diputados que horas antes habían hecho tan vergonzosa oposición a Pi y Margall se acercaron a él para manifestarle que eran completamente adictos a él y que si antes habían obrado de tal modo tan sólo fué para sostener el principio de que a las Cortes les tocaba elegir los ministros.»

Iguales escenas cuando al cabo de un mes (11 junio-18 julio) hubo de dimitir, pues, como dice Blasco Ibañez (pág. 764), «lo que hizo que Pi abandonase el poder fué la justa indignación producida por las maquinaciones de Salmerón y Castelar que se llamaban sus amigos y secretamente urdían contra él las más villanas tramas.» Claro es que a esta causa personal debe añadirse otra más profunda que fué la insurrección *cantonal*, especialmente de Cartagena, atribuida por muchos al mismo Pi, que decían conspiraba desde el poder, y, desde luego, producida por sus esquinadas ideas *federalistas*, tomadas al pie de la letra y sostenidas a puño cerrado por militarotes cerriles o revolucionarios de profesión, como los de todos los tiempos y bajo distintas etiquetas.

La hoguera del *Cantonalismo* (exageración e idealización del espíritu racional de *autonomía*, como el *Socialismo*, *Comunismo* y *Anarquismo* son la exageración e idealización del *espíritu o criterio social* que debe gobernar la Economía) que se extendió por casi todas las capitales del Sur y algunas del Centro de España, acabó por derribar y desacreditar tanto a Pi y Margall como a Salmerón en pocos meses, pues este último hubo de dimitir el 7 de septiembre, tomando como *pretexto* (otro caso de renuncia a fantásticos idealismos) el restablecimiento de la pena de muerte, abolida por la Constitución, para castigar a los militares de la insurrección cantonal que tenía sumida a media España en la anarquía. Y surgió, personificada en Castelar, la última fase de la República, de pleno sentido reaccionario y conservador, impuesto por la realidad.

He aquí cómo D. Vicente Blasco Ibañez, el republicano de toda la vida, hace pocos años fallecido, describe el *gesto* de Salmerón:

«La explicación que daba Salmerón a este inesperado acto era que, como partidario que siempre había sido de la abolición de la pena de muerte, no quería aplicar tal pena a algunos soldados que se hallaban sometidos al fallo de la ordenanza por el delito de insubordinación. La conducta de Salmerón mirada en tal aspecto resultaba digna y noble; pero ya no lo era tanto, si se atendía a que él mismo reconocía que era imprescindible que el gobierno aplicase tan bárbara pena siempre que no fuese él el encargado de sancionarla.

»Resaltaba inmediatamente a la vista de todos el egoísmo y la comodidad del filósofo en aquella resolución de Salmerón. Era él partidario de la pena de muerte, siempre que Castelar, Pi y Margall u otro republicano ilustre, elevado a la presidencia de la nación, fuese el encargado de aplicarla; reconocía la necesidad del mayor de los castigos en el ejército; pero no quería ser el instrumento porque durante toda su vida

se había opuesto a la pena de muerte. Resultaba con esto Salmerón el Pilatos de la República, y en tal acto procedía con hipocresía manifiesta, pues disponiendo como disponía de la mayoría de la Cámara, si hubiese deseado la abolición de la pena de muerte en el ejército, lo hubiera conseguido inmediatamente.

•Lo que deseaba Salmerón era abandonar el poder con un golpe de efecto, y a pesar de toda su superioridad y despreocupación de filósofo, no debió desagradarle la leyenda sentimental que los periódicos conservadores compusieron al explicar su salida del gobierno» (Ibid. pág. 804-5).

Nos haríamos demasiado largos (aunque juzgamos de gran utilidad hacer historia de un pasado que se repite casi literalmente) si reprodujésemos todos los *austeros* discreteos con que unas a otras se anularon aquellas primeras notabilidades republicanas. Sin embargo, no resistimos la tentación de consignar los juicios que mutuamente se hicieron Salmerón y Pi y Margall, que quedaron estereotipados en la Historia. En el discurso que pronunció el Sr. Salmerón la víspera de caer del gobierno dijo, refiriéndose a su antecesor Pi y Margall:

•Yo me declaro definitivamente muerto para la política contemporánea, mientras no se inspire en otros principios, mientras no tenga otro sentido, mientras estos estrechos moldes de los partidos políticos no se abran, y acabe ese egoísmo, esa pasión mezquina y satánica que enorgullecía al Sr. Pi por ser blanco de las iras de los conservadores, y que a mí me contrista el ánimo porque creo que por ese camino, ni la libertad, ni la civilización, ni la justicia se afirmarán en los pueblos modernos» (Ernesto Bark: *Nicolás Salmerón*, pág. 11).

Por su parte, Pi y Margall, en un artículo que publicó en 18 de noviembre del mismo año 73, en *El Reformista*, con el título, *El hombre hueco*, dijo de Salmerón:

•Salmerón ha sido respecto a Sanz del Río lo que Juan, el discípulo predilecto, fué respecto a Cristo. Aquel anciano que empezó desde su cátedra a lanzar torrentes de moralidad en los días en que Madrid gozaba todo el esplendor de la vida babilónica que le proporcionaron los conservadores; aquel hombre que no pecaba nunca y que resistía con la misma energía los embates del dolor que las tentaciones de la gloria, lo llamó su discípulo predilecto y tal vez esta elección fué la base de su fortuna. Le encargó, por decirlo así, que sacara de la cátedra los principios que deben regenerar a la sociedad y los aplicara a la política con la dignidad y la energía que necesitan las nuevas generaciones. Todos creyeron que Salmerón podría hacer esto y que contaba con un caudal de ciencia suficiente para reorganizar esta sociedad enferma y la rigidez de conciencia necesaria para no caer arrebatado por las cenagosas corrientes de nuestros partidos. ¿Ha correspondido a estas esperanzas?... Su frente espaciosa, sus ojos llenos de vigor, su rostro enérgico, no son más que el capricho de un fabricante de figuras de yeso. Dentro no hay nada.

•Lo mismo que los católicos sacan en sus procesiones gigantes de cartón que asustan a los muchachos, los republicanos de orden han sacado para esta procesión ridícula a Nicolás Salmerón. Siempre tiene la misma cara, no varía nunca; siempre es-

panta, pero nunca se mueve, ni ríe, ni llora, ni se agita, ni parpadea... Nada, allí dentro no hay nada. El pobre Sanz del Río se equivocó; el pueblo se ha equivocado; sus amigos se han llevado un chasco solemne; sus enemigos se rien hoy del miedo que tuvieron» (Ibid. pág. 18-19).

¿Hay nada más sangriento que ese retrato?

Anulados totalmente los tres primeros presidentes de la primera República, entra D. Emilio Castelar a probar fortuna, con un programa, como advertíamos antes, francamente conservador y de retractación de todos los antiguos avances idealísticos, impuesto por las realidades objetivas que son la verdadera escuela del verdadero político. Y cuenta que era Castelar todo un soberano poeta que dió a la prosa castellana la más deslumbradora y emotiva de las elocuencias. El antiguo demócrata recabó del Parlamento poderes casi absolutos; el soberano parlamentario logra de la Cámara Constituyente la suspensión de sus sesiones, sin haberse empezado siquiera a discutir el proyecto de Constitución, que él mismo había redactado y que se presentara a las Cortes el 17 de julio, aplazándolas hasta el 2 de enero, víspera de la caída de la República. ¿Cómo cayó aquella primera República? El episodio es alocucionador y merece recordarse.

Antes de cerrarse las Cortes el 20 de septiembre, algunos diputados, entre ellos Pi y Margall, combatieron el propósito y protestaron contra la política autoritaria y dictatorial que anunciaba el Sr. Castelar. Este, como dice Blasco Ibáñez (pág. 818), contestó lo siguiente:

«que la República existía ya de hecho y que no eran necesarias más reformas ni más libertad, invocó como de costumbre a Dios para que protegiese la República, asegurando que ésta tenía necesidad de confiarse a los militares sin atender al partido a que pertenecían. Recordó que los Estados Unidos habían tardado diez años en hacer su definitiva Constitución federal y terminó pidiendo a los diputados mucha calma y mucha confianza, ya que la República, obra de la nación y de la Providencia, bastaba para asegurar la libertad, la integridad y la honra de España.» «Este discurso, agrega Blasco Ibáñez, causó una triste impresión en la izquierda, y el Sr. Blanco Villerta, hablando en representación de ella, hizo notar que todas las libertades consignadas por Castelar en su discurso figuraban en el programa de los radicales, y que por tanto, el partido republicano federal no debía limitarse a su establecimiento. El diputado de la izquierda terminó su discurso gritando: ¡*Republicanos federales!* ¡*La República federal ha muerto!* ¡*Viva la República federal!* La izquierda y el centro aplaudieron estas palabras y la escéptica y apóstata mayoría las acogió con carcajadas.»

Castelar, arrojando por la borda todo el lastre de aquella democracia de fantasía que tan bien le había servido a él y a sus compañeros y a todos sus sucesores, para sus magníficas peroratas, reorganiza el cuerpo de Artillería, impone la disciplina al Ejército, recluta una quinta de 80.000 hombres, y ¡oh escándalo!, vuelve sus ojos a la Iglesia, cuyas relaciones ansía reanudar, y por sendos decretos del 20 de diciembre provee las sillas vacantes de Toledo, de Santiago, de Tarragona, de Valencia, de Cuenca y de Málaga, siendo uno de los agraciados el ilustre filósofo P. Fr. Ceferino González, O. P., de cuyo

nombramiento se enorgullece siempre el famoso tribuno. «Esta conducta, dice Blasco Ibañez (pág. 826), en un gobierno republicano que proclamaba la neutralidad del Estado en cuestión de cultos, provocó la risa en unos y la indignación en otros.» Eran los *jabaltes* de entonces.

«La cuestión religiosa, dice Barrio y Herrán en su folleto, *Castelar* (pág. 39), puso a Castelar en discordia con Salmerón.»

En esta situación de ánimos republicanos, llega el memorable 2 de enero, en que debían reanudarse las sesiones de Cortes. La sesión duró desde las tres y cuarto de la tarde del día 2 hasta las siete y media de la madrugada del 3, en que las tropas del general Pavía desalojan el local y derriban de un soplo todo aquel tinglado de lamentable farsa.

La gestión política de Castelar, expuesta por éste con su acostumbrada elocuencia, provocó dos proposiciones, una de acción de gracias y otra de censura. Esta última fué aprobada por 120 votos contra 100. Pero antes de llegar a la votación, el Sr. Castelar pronunció uno de sus más notables discursos. «Castelar, dice el Sr. Blasco Ibañez (pág. 830), se levantó entonces con aire indignado y tuvo atrevimiento de decir que si la Asamblea se oponía a aquel voto de gracias, el gobierno no respondería del mantenimiento del orden público, *amenaza que demostraba claramente la complicidad de Castelar en el golpe de Estado que se preparaba.*»

Algunos de los pensamientos de aquel último discurso tienen importancia extraordinaria, porque explican la actitud posterior de toda su vida, de aversión a la política republicana revolucionaria de sus antiguos compañeros y su aproximación y la de sus huestes hacia la monarquía de Cánovas y hacia un *posibilismo* razonable y cómodo al mismo tiempo, y porque tienen un valor de actualidad.

Son el canto del cisne de un hombre profundamente desengañado de ensueños que sincera y apasionadamente acariciara en su juventud, y tras los que otros se abroquelan para saciar su ambición o sus codicias.

«Yo creo, señores diputados, decía Castelar, que urge, urge fundar el partido conservador republicano, porque si no tenemos muchos matices no podremos conservar mucho tiempo la República. Y nosotros tenemos más cualidades que ninguno de vosotros para fundar el partido conservador republicano. Y las tenemos, no porque yo no reconozca en los más avanzados y en los que más se inclinan a la extrema izquierda aptitudes extraordinarias, las reconozco: lo que yo sostengo es que nosotros hemos conquistado y tenemos ya todo lo que hemos predicado. Porque, después de todo, tenemos la democracia, tenemos la libertad, tenemos los derechos individuales, tenemos la República, no nos falta ya nada (*Rumores en la izquierda*). No nos falta nada de cuanto hemos predicado: vosotros, los que queréis dividir el mundo y repartirlo en cantones y tener en cada cantón un Contreras, vosotros sí tenéis mucho que desear.

»Pero nosotros, dos reformas no más necesitamos, dos no más: la primera es la separación de la Iglesia y del Estado; la segunda la abolición de la esclavitud (*Un señor diputado*: ¿Y la federal?)—¿La federal? Esa es organización municipal y provincial; ya hablaremos más tarde; no vale la pena; el más federal tiene que aplazarla por diez años (*Un señor diputado*): ¿Y el proyecto?—¿El proyecto? Lo quemásteis en Cartagena. No me diréis que no soy franco. Ya sé yo que me llamaréis apóstata, in-

consecuente, traidor; pero yo, señores diputados, creo que hay una porción de ideas muy justas; que son en este momento histórico *irrealizables*, y no quiero, no, perder por utopías la República... «Por eso yo creo que la República no tiene más que un enemigo terrible, la demagogia; y por eso yo creo que es necesario evitar la demagogia *a todo trance*.»

Mientras se estaba verificando el escrutinio de la elección del nuevo Presidente de la República (el Sr. Palanca), el Presidente de la Cámara, Sr. Salmerón, dijo, en medio del general asombro:

«Señores diputados: hace pocos minutos que he recibido un recado u orden del capitán general (creo que debe ser ex-capitán general de Madrid), por medio de dos ayudantes, para decir que se desalojase el local en un término perentorio... (*Varias voces*: Nunca, nunca). Y siguieron las protestas, los arranques oratorios, los gestos heroicos, los vivas a la República y las promesas de morir por ella... «El Gobierno, continuó el Sr. Salmerón, presidido por el digno e ilustre patricio (¡ahora!) D. Emilio Castelar es todavía gobierno... Se han borrado en estos momentos todas las diferencias que nos separaban... (*Un Sr. diputado*: Que se dé un voto de confianza al ministerio que ha dimitido). *El Sr. Castelar*: De ninguna manera; aunque la Cámara lo votara, este gobierno no puede ser gobierno, para que nunca se dijera que había sido impuesto por el temor de las armas a una Asamblea soberana. *Lo que está pasando me inhabilita a mí perpetuamente, no sólo para ser poder, sino para ser hombre político*.—*Un Sr. Diputado*: No, que te creemos leal.—*El Sr. Castelar*: Así es, señores, que a mí no me toca demostrar que yo no podía tener parte alguna en esto. Aquí, con vosotros los que esperéis, moriré y moriremos todos.»

Poco después entra la guardia civil y luego las tropas y suenan algunos disparos. «*Varios diputados*: ¡Qué escándalo!—*El Sr. Castelar*: ¡Qué vergüenza!»

Y así terminó la primera República de 1873. Todos huyeron.

Dicen que Gambetta (Blasco Ibáñez, *ibid.* pág. 840), al recibir en París la noticia de estos sucesos, exclamó: «Castelar es un traidor o un imbécil y en uno u otro caso está incapacitado para siempre para gobernar.»

«Cuando los soldados de Pavía, dice Blasco Ibáñez, penetraban en el salón de sesiones, Castelar exclamó con tono compungido:—*¿Quién había de suponer que se cometiera este atentado?*—*Cualquiera, menos V.*,—le contestó desdeñosamente Pi y Margall que estaba a sus espaldas. Después de esto, agrega el escritor republicano, se comprende la antipatía que aún hoy existe entre ambos políticos.»

Por eso decíamos al principio que la República de 1931, pudiendo haber sido resultado y causa, a la vez, de algunos progresos políticos, sociales y aún religiosos, se encuentra hoy en situación muy parecida a la de las postrimerías de la de 1873, si no surge pronto una saludable y fuerte reacción. Un idealismo, no sé si tan fantástico como libresco, desde luego tan absurdo como despótico, mezclado con una fuerte dosis de apasionamientos, ya no tan ideales, sino muy prosáicos y muy sospechosos, han producido en torno a la República y a los republicanos de casi todos los sectores un halo de tal desconfianza

za moral y de augurio de profundas descomposiciones, que mucho nos tememos una fuerte conmoción nacional de aquella parte tan callada y pasiva del país, sorprendida y atropellada, respectivamente, por los sucesos de abril y mayo de este año de gracia o desgracia. Téngase en cuenta la idiosincrasia histórica del pueblo español, confiado, perezoso, algo fatalista, pero que atesora grandes reservas morales y energías físicas. En *siete años* se hicieron los moros dueños de casi toda España sin gran resistencia. Al cabo de ellos, en 718, un puñado de españoles con Pelayo a la cabeza, inician en Asturias la magna y característica obra de la *Reconquista* que no se detiene hasta el final del siglo xv, con sus altibajos correspondientes a nuestro carácter. Muy agotada se hallaba España en esa última época; pero bastaron los Reyes Católicos y Colón para reavivar las energías de la raza y lanzarla con éxito epopéyico a la conquista y colonización de medio mundo. También se encontraba España en gran decadencia moral y material, por lo menos a la vista, al empezar el siglo xix. Entre sumisa y recelosa vió a los formidables ejércitos napoleónicos apoderarse de Madrid y de sus principales plazas del Norte y Centro con fútiles pretextos; pero bastaron los memorables episodios del *dos de mayo* para encender la gloriosa guerra de la *Independencia* en toda la Península hasta lograr la victoria. Si ésta no se aprovechó durante todo el estéril siglo xix y lo que llevamos de este, culpa fué de todos, absolutamente todos, los elementos dirigentes de la vida pública española, que no del pueblo en sí mismo, víctima siempre de los errores de las extremas izquierdas y aún de las extremas derechas, aunque nos duela tener que consignar esto último. Sólo el ardiente afán de verlos corregidos y enmendados es lo que nos puede dispensar de la dureza de frase con que venimos denunciándolos con toda franqueza y claridad.

LA NUEVA CONSTITUCIÓN.

La obra de las Cortes Constituyentes toca a su término. Y contra el común sentir y contra las temerosas previsiones del propio Gobierno, no se registraron en todo el verano aquellas amenazas o actos de violencia que podían presumirse de los sectores extremos de izquierda y de derecha, como habrían ocurrido, y de hecho ocurrieron, tiempos atrás, en el revuelto siglo xix. El Parlamento actuó con entera libertad. Claro es que la nueva Constitución, por lo que se ve, no va resultando del agrado, no ya de aquellos sectores extremos, que van del Comunismo a lo que puede llamarse Catolicismo integral o político, sino de gran parte de los que componen el mismo Parlamento. Nada menos que 40 diputados católicos se han retirado de las Cortes el día 14 de octubre, fecha en que la votación del artículo 24, sobre la *cuestión religiosa* obtuvo una votación (178 contra 59) contraria a los sentimientos católicos. (El lector se dará cuenta, como se la está dando toda la nación, de que más de la mitad de los diputados—el total es de 470—estuvieron ausentes de esta sesión, como de casi todas las anteriores y posteriores; y nadie se explica, sin escándalo, que en una República que se ha definido de *trabajadores* pague el Estado 470.000 pesetas mensuales para que la mayor parte de los que cobran no cumplan con su deber).

Esa memorable votación, que tan profundamente hirió la conciencia cató-

lica de España, no sólo determinó la retirada de los 40 diputados católicos, pertenecientes a distintos partidos, sino que provocó la crisis fulminante del Gobierno, dimitiendo sus carteras los dos ministros que, personalmente, siempre se confesaron católicos, el Presidente del Gobierno, D. Niceto Alcalá Zamora (candidato ya oficial a la próxima Presidencia de la República), y don Miguel Maura, ministro de la Gobernación. Rápidamente se reconstituyó el Gobierno el mismo día 14, subiendo a la Presidencia el ministro de la Guerra, don Manuel Azaña, quien, con su inesperado discurso de la noche del 13, dió a la *pasadera* fórmula sobre la *cuestión religiosa* del artículo 24 el matiz de *sectarismo persecutorio*, totalmente inadmisible, con que ya figura en el texto constitucional.

Pero, bien puede decirse que, a partir de esa fecha, la nueva Constitución quedó mortalmente herida, al faltarle la asistencia del alma nacional, que vive y alienta por los grandes ideales del Catolicismo.

Pública y solemnemente, anunciándolo de antemano en sus discursos el entonces Presidente del Gobierno, Sr. Alcalá Zamora, se inició ya en España el *periodo revisionista* de la citada Constitución, hasta el punto de que entre las más altas e influyentes personalidades políticas que votaron el texto, cunde la idea de moderar ciertos extremismos por *artículos adicionales* en que ya se piensa concretamente.

¿Qué dice el artículo 24, que tanto ha colmado la medida de la paciencia de los católicos españoles? Helo aquí:

•Artículo 24. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no mantendrán, favorecerán ni auxiliarán económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas.

•Una ley especial regulará la total extinción en un plazo máximo de dos años del presupuesto de Clero.

•Quedan disueltas todas las Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

•Las demás Ordenes religiosas se sujetarán a una ley especial, ajustada a las siguientes bases:

Primera. Disolución de las que su actividad constituya un peligro para la seguridad del Estado.

Segunda. Inscripción de las que deban subsistir en un registro especial, dependiente del ministerio de Justicia.

Tercera. Incapacidad de adquirir y conservar por sí o por persona interpuesta más bienes de los que por previa justificación se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines primitivos.

Cuarta. Prohibición de ejercer la industria, el comercio y la enseñanza.

Quinta. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

Sexta. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.

Los bienes de las Ordenes religiosas podrán ser nacionalizados. •

Como se ve, este artículo es, en algún aspecto, un pequeño retroceso con respecto al correlativo del proyecto de Constitución, el cual, como recordarán nuestros lectores, decía:

«Artículo 24. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a las leyes generales del país. El Estado no podrá, en ningún caso, sostener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas.

•El Estado disolverá todas las órdenes religiosas y nacionalizará sus bienes.»

Este artículo, que pretende ser, como toda la Constitución de la República, liberal y democrático, es de un sectarismo renegrido y venenoso, rayano en dictatorial de la más brutal y fea maldad. Se niega a la Iglesia Católica, ya que no su existencia como asociación, toda posibilidad de que el Estado la subvencione, siquiera como a las Academias y Ateneos científicos y literarios. ¿Por qué esa odiosa distinción, nada menos que en la ley fundamental del Estado?

Y las Ordenes religiosas, nacidas al calor del natural derecho de asociación para todos los fines lícitos de la vida humana y para beneficio y ejemplaridad de ésta, disueltas como no se disuelven, antes se respetan y favorecen, las asociaciones que van contra el mismo Estado o contra los principios fundamentales del orden social, como el *Anarquismo*, el Comunismo y aún el *Socialismo*. Y nacionalizados sus bienes, como si sus componentes no fuesen españoles con derecho a la vida y a los bienes, fruto de su trabajo y de su economía personales, y como si esta misma economía de *vida común* no fuese una *escuela* y una virtuosa *realización* de esas mismas aspiraciones que pretenden llevarse a las leyes del Estado (¡dichoso Estado, si tan siquiera pudiera imponer a todos los ciudadanos los votos de pobreza y obediencia, con todos sus antecedentes y consiguientes!) mediante la nacionalización y socialización de las riquezas. Tanto absurdo, tanto atentado a la razón, no podían ni podrán subsistir.

Y en efecto, a vuelta de fórmulas y más fórmulas, se llegó a la que ya aparece en el texto constitucional, con algunas atenuaciones y otros gravísimos e intolerables errores.

Respecto al clero secular, se respeta, con odiosas y arbitrarias atenuaciones, el presupuesto del mismo durante el «plazo máximo de dos años»; pero excluyendo la posibilidad de que las regiones, las provincias y Municipios suavicen y mejoren esa actitud de pasional y vengativa clerofobia de que está poseído el Gobierno central de la República. Esto último responde evidentemente al gesto heroico y magnífico del país Vasco-Navarro que, en su Estatuto de Estella, y su apartado 18 del título IV, recaba para el futuro gobierno autonómico «*las relaciones de la Iglesia y el Estado Vasco-Navarro, el cual negociará un Concordato con la Santa Sede*», en vista, sin duda, de los vientos huracanados e *incendiarios*, sin exageración metafórica, que corrían desde Madrid.

Y en cuanto al clero regular, se limita la disolución a aquella o aquellas Ordenes religiosas que impongan a sus miembros el cuarto voto de obediencia.

cía a otra autoridad distinta de la legítima del Estado; y la nacionalización de bienes a ésta o a éstas, a las que «constituyen un peligro para el Estado» y, en general, a todas, cuando les venga en ganas a los Gobiernos. Para uno de éstos que quiera ser rigurosamente lógico y consecuente con estos principios que quedan sentados en el texto constitucional, ¿cómo podrán librarse de una fulminante disolución y confiscación de bienes, la pobrecita *Masonería*, tan abrumada de votos y ligamentos internacionales, y el sin fin de organizaciones obreras y culturales y hasta políticas que obedecen a otras tantas Internacionales, algunas de ellas con idearios estrictamente antipatrióticos (negadores del concepto de Patria) y subversivos?

Pero se llega al colmo de lo absurdo y peregrino cuando, en una *República de trabajadores de todos los órdenes*, como reza ya el artículo primero de la Constitución, se prohíbe «ejercer la industria, el comercio y la enseñanza» a los españoles que están agrupados en Ordenes religiosas, como pudieran estarlo en asociaciones culturales o deportivas. Sobre todo, la tragicómica prohibición de *enseñar*, cuando tanto analfabeto existe, cuando tanto y con tanta razón se pregonaba la necesidad de la *cultura*, tanto se ensalza y se defiende la libertad del pensamiento, de la cátedra y de la propaganda. Dijérase, por ejemplo, que se prohibía al clero secular y regular, titulado o no titulado, la *enseñanza oficial*, la de las *carreras* del Estado y sus antecedentes preparatorios, en aquellas formas y con aquella organización técnicas que pudieran engendrar competencias y rozamientos con los centros docentes del Estado, y no tendríamos razones de índole teológica que oponer a ese sectario y ridículo ataque a la cultura y al sentido común; porque, como dice S. S. Pío XI en su encíclica del 29 de junio de este año sobre la *Acción Católica*, «a la Iglesia de Dios, que no disputa nada al Estado de lo que al Estado pertenece, se le dejará de discutir lo que le corresponde, la educación y la formación cristiana de la juventud». Es decir, que la Iglesia y sus Institutos religiosos quieren ante todo salvar y asegurar su derecho a enseñar y aprender sus *propias doctrinas*, con toda libertad y en la forma que tengan por conveniente, como cualquier escuela filosófica, social o política. Y ante eso resulta puramente accidental y *supletoria* la enseñanza de todas las demás disciplinas humanas, en sus diferentes grados pedagógicos y académicos; pues si la Iglesia Católica y Ordenes religiosas han echado sobre sí esta carga o misión nobilísima en todo el transcurso de la Historia, habiendo sido ellas las fundadoras de las escuelas y Universidades de la Edad Media, fué, en parte, a título de satisfacer una necesidad humana desatendida por los Estados y por la libre voluntad de los padres de los educandos, y jamás pretenderán recabar para sí el derecho exclusivo de esas enseñanzas técnicas y graduadas por las leyes del Estado según sus conveniencias, cuando éste dé cumplida satisfacción a todas las necesidades sociales de la cultura e inspire a los padres de familia aquella plena confianza de que sus hijos han de recibir en los centros docentes oficiales aquella formación espiritual, siquiera sea puramente técnica y ciudadana, que no menoscabe, que no neutralice o impida la formación *integral* de sus conciencias en su aspecto religioso y moral. Yo quisiera que en esta trascendental campaña que se inicia *por la libertad de enseñanza*, los católicos no se salieran de estos principios claros y sencillísimos, para

evitar un confusioismo y unas complicaciones inadecuadas, que hacen los problemas insolubles, que a nadie benefician y a todos perjudican. Luz, más luz y completa sencillez, exenta de toda mira interesada. Porque así resalta más el absurdo monstruoso de prohibir la enseñanza en general, sin distinguos, sea a quien sea; prohibir, en globo, que el que sabe enseñe al que no sabe, y esto ni en las conversaciones, ni en las familias, ni en las tertulias, ni en el círculo privado de estudios, ni en colegios, ni en residencias en donde se hospeden niños y jóvenes o adultos para cultivar sus espíritus en todo el complejo de las ciencias divinas y humanas, y que esto se haga por una ley constitucional del Estado, cuando éste no ha cumplido aquellos dos extremos a que antes nos referíamos, el de que el Estado tenga las escuelas suficientes para cubrir las necesidades de la población escolar y que estas escuelas y sus maestros inspiren la debida confianza a las familias de los alumnos.

«LA RAZÓN DE LA SINRAZÓN». He aquí, lectores míos, el *dramatismo* vivo a que se refería el ministro de la Guerra, don Manuel Azaña (a las 24 horas presidente del Gobierno), en aquel su discurso que llevó al Parlamento español, en la noche del 13 de octubre, al paroxismo de la pasión antirreligiosa y sectaria. Si la *arbitrariedad* política y malévola puede tener alguna filosofía, ésta habrá que buscarla siempre en los textos fríos, racionales y torvos de aquella oración dramática y memorable del antiguo presidente del Ateneo. Dice así el Sr. Azaña:

«En realidad, la cuestión apasionante, por el *dramatismo* interior que encierra, es la de las órdenes religiosas; *dramatismo* natural porque se habla de la Iglesia, se habla del presupuesto del clero, se habla de Roma; son entidades muy lejanas que no toman para nosotros forma ni visibilidad humana; pero los frailes, las órdenes religiosas, sí.

«En este asunto, señores diputados, hay un drama muy grande, apasionante, *insoluble*. Nosotros tenemos, de una parte, la obligación de respetar la libertad de conciencia, naturalmente, *sin exceptuar la libertad de la conciencia cristiana*; pero tenemos también, de otra parte, el deber de poner a salvo la República y el Estado. Estos dos principios chocan, y de ahí el drama que, como todos los verdaderos y grandes dramas, *no tiene solución*. ¿Qué haremos, pues? ¿Vamos a seguir (claro que no, es un supuesto absurdo), vamos a seguir el sistema antiguo, que consistía en suprimir uno de los términos del problema: el de la seguridad e independencia del Estado, y dejar la calle abierta a la muchedumbre de órdenes religiosas para que invadan la sociedad española? No. Pero yo pregunto: ¿Es *legítimo*, es inteligente, es útil suprimir por el contrario, por una reacción explicable y natural, el otro término del problema y borrar todas las obligaciones que tenemos con esta libertad de conciencia? *Respondo resueltamente que no*. (Muy bien, muy bien.) Lo que hay que hacer—y es una cosa difícil; pero las cosas difíciles son las que hay que estimular—, lo que hay que hacer es tomar un término superior a los dos principios en contienda, que para nosotros, laicos, servidores del Estado y políticos gobernantes del Estado republicano, no puede ser más que el *principio de la salud del Estado*. (Muy bien).

«La salud del Estado, a mi modo de ver, es una cosa *hipotética*, un supuesto, como el de la salud personal: la salud del Estado, como la de las personas, consiste en dis-

poner de la robustez suficiente para poder conllevar los achaques, las miserias inherentes de nuestra naturaleza. En tal Estado existen corrupciones, desmanes, desvíos de la buena administración y de la buena justicia; torpezas de gobierno que, por ser el Estado poderoso, denso y arraigado, no se notan, y que trasladadas a otro Estado más nuevo, más débil, menos arraigado, acabarían con él instantáneamente. Por consiguiente, se trata de adaptar el régimen de salud del Estado a lo que es el Estado español actualmente.

•Criterio para resolver esta cuestión. A mi modesto juicio, es el siguiente: tratar desigualmente a los desiguales; *frente a las órdenes religiosas no podemos oponer un principio eterno de justicia, sino un principio de utilidad social y de defensa de la República*. Esto no tiene un rigor matemático ni puede tenerlo; pero todas las cuestiones de gobierno, afortunadamente no están encajadas en este rigor, sino que dependen de la presteza del entendimiento y de la ligereza de la mano para administrar la realidad actual. (Muy bien, muy bien.) Tratar desigualmente a los desiguales, porque *no teniendo nosotros un principio eterno de justicia irrevocable que oponer a las órdenes religiosas*, tenemos que detenernos en la campaña de reforma de la organización religiosa española allí donde nuestra intervención quirúrgica fuese dañosa o peligrosa. Pensad, señores diputados, que vamos a realizar una operación quirúrgica sobre un enfermo que no está anestesiado y que en los debates propios de su dolor puede complicar la operación y hacerla mortal; no sé para quién, pero *mortal para alguien*. (Muy bien, muy bien.)

•Y como no tenemos frente a las órdenes religiosas ese principio eterno de justicia, detrás del cual debiéramos ir como hipnotizados, sin rectificar nunca nuestra línea de conducta, y como todo queda encomendado a la prudencia, a la habilidad del gobernante, yo digo: *las órdenes religiosas tenemos que proscribirlas en razón de su temerosidad para la República*. ¿El rigor de la ley debe ser proporcionado a la temerosidad (digámoslo así, yo no sé siquiera si este es un vocablo castellano) de cada una de estas órdenes, una por una? No, no es menester. Por eso me parece bien la redacción de este dictamen; aquí se empieza por hablar de una orden que no se nombra. «Disolución de aquellas órdenes en las que, además de los tres votos canónicos, se preste otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado.» *Estos son los jesuitas*. (Risas.)»

Por esta cita, un poco larga, pero que nos parece necesaria, se ve patente toda la *sinrazón* del sectarismo persecutorio, todo lo *artificial* del problema antirreligioso y todo lo antipolítico de casi toda la obra revolucionaria. Primero, porque se reconoce y confiesa que ese problema, tal como se ha empeñado en plantearse la revolución o la República, por haber sido uno de sus tópicos ante las masas ignorantes o inconscientes, es *insoluble*, no es problema; segundo, porque, de acometerlo, se quebrantan los propios principios liberales y democráticos, esencia de la revolución y de la República; tercero, porque, «no teniendo un principio eterno de justicia irrevocable que oponer a las Ordenes religiosas», como reconoce el ministro, descargar toda la ira de la revolución y todo el peso de la República sobre una de ellas, por una especiosa razón que es común a todas, es simplemente el suicidio intelectual y moral de quienes lo proponen y aceptan, y cuarto, porque invocar la *hipótesis* o la ficción de la «salud del Estado» para perpetrar estos desmanes, es aceptar

la antigua *razón de Estado* del absolutismo renacentista, es aceptar la novísima teoría *fascista* o dictatorial contra la cual se levantaron los actuales gobernantes de la República, y es, en una palabra, sentar un precedente constitucional para los Gobiernos que han de suceder al actual.

Somos los primeros en reconocer posibles intromisiones del clero en la esfera civil y política, que tanto pueden dañar al Estado como a la misma Iglesia. Nadie en la Iglesia de Dios tiene el don de la impecabilidad; y cuando estos pecados han abundado entre el clero, la Iglesia ha sufrido períodos de decadencia y abatimiento, aunque siempre haya resurgido por sí misma y por su propia virtud, reparando antiguos yerros y extravíos. Los errores y extralimitaciones que, consciente o inconscientemente, puede cometer el clero en el orden civil y político, han merecido en los modernos tiempos el calificativo de *clericalismo*, excesiva intervención del clero en los negocios seculares, con o sin pretexto de religión. Una de las cosas más admirables y sorprendentes de nuestros días (sorprendentes para ciertos católicos, como en pasados tiempos lo eran las encíclicas de León XIII, al que algunos tachaban de *liberal* y casi *masón*) es ver cómo el Papa Pío XI se esfuerza año por año y día por día, en distinguir y separar la *Acción Católica* de toda realidad y hasta de toda apariencia *política*. Nuestras noticias de Roma, de última hora, son que nuevamente el Papa insiste sobre ese *apoliticismo* de la *Acción Católica*, hasta el punto de reducirla ahora a *acción diocesana*, predominantemente, quedando casi anulada la *Junta Central* para quitarle todo aparato de fuerza exterior y de masa que pudiera infundir sospecha a los poderes seculares. Lleva esto a la consecuencia lógica de que la Iglesia no quiere en manera alguna que ninguna entidad (asociación, partido, periódico, etc.), que se propone algún fin profesional o secular o se roza con él, *usurpe* el título de *católico*, para no comprometer el Catolicismo y evitar a todo trance que éste sirva de *banderín de guerra* y manzana de discordia en las luchas, a veces muy legítimas, honestamente lícitas, que se originan entre los intereses y las opiniones. Y va esta sapientísima norma, calcada en aquel tan olvidado principio de S. Pablo (2 ad Tim. II, 4): *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus*, contra aquel tan desgraciado criterio, sostenido por determinados elementos católicos, particularmente en todo el siglo pasado y aún en este, por el que con tanta facilidad, ligereza y falta de caridad se calificaban de más o menos católicas o heréticas y sospechosas, opiniones y doctrinas absolutamente lícitas y de libre aceptación. Si esto era sensible y doloroso para los católicos, viéndose tan sañudamente combatidos por sus hermanos; si esto dañaba tanto a los intereses sagrados de la Iglesia, impidiéndola *adaptarse* a las realidades hondas e interiores de los espíritus, por encima de toda *forma política de gobierno* o de particularidades sociales, por esperarlo todo del partido *a* o del partido *b*, de este personaje o del de más allá, mezclándose en tantos ruidos y atropelladas campañas, en tantas protestas y con tantos gritos, en tantas movilizaciones y con tantas banderas y desfiles, y sin distinguir si son procesiones o manifestaciones cívicas, si son asambleas de paciente y sereno estudio o mítines alborotados como los de la acera de enfrente; si todo esto, digo, era sensible y doloroso, por lo ineficaz y contraproducente, ¿cuánto más habría de serlo para aquellos elementos extraños en la fe, doble-

mente combatidos y con ardor poco evangélico, dándoles pretexto y apariencias de razón para pensar que la Iglesia *hacia política* o que la hacían los que obraban en nombre de ella, poniéndola siempre por mascarón de proa?

Y si a esto se añade, un excesivo predominio del culto exterior sobre el interior, un cierto alarde de potencia, de boato, de febril competencia y exclusivismo en la dominación de masas y de gente rica, un irrefrenable afán de caudillaje, de acumulación de riquezas, no siempre distribuidas entre los pobres de Cristo con caridad discreta, organizada y eficiente, sino al azar o como favor, raramente agradecido, ¿cómo evitar que la Iglesia y el clero y las Ordenes religiosas, no sean tildadas por los irreflexivos o malévolos, de acaparadoras de riquezas y enemigas del progresivo bienestar del pueblo, siquiera su grandiosa obra benéfica y cultural sobrepase infinitamente a esos posibles defectos?

Sentimos tener que expresarnos así, pero ya en la crónica anterior decíamos que la táctica que debemos seguir ahora es de *autocrítica* y de *repliegue* de nuestras actividades, un poco descentradas, a una vida interior y de gran compenetración y fraternidad. Así salvaremos la crisis que tan directamente nos afecta, con una nueva resurrección, y ayudaremos, desde nuestro puesto, a salvar la crisis general de la Patria.

Hay que estimular y fomentar el espíritu de asociación y organización. Afortunadamente, todas las Ordenes y Congregaciones religiosas de España se han unido estrechamente, formando un *Secretariado Nacional*, de carácter privado, pero llamado a tener gran eficacia. Es necesario llevar la razón y la técnica, ungidas con un gran amor de Dios y del prójimo, a la organización de todas nuestras fuerzas espirituales con una orientación clara y bien definida, que situando cada pieza específicamente distinta en su lugar y dentro de sus límites propios, responda todo a una acción de conjunto, y no que cada cual obre a su antojo y capricho.

Así es que estimamos como algo fundamental estas tres cosas: 1.^a *que las asociaciones de carácter esencialmente religioso y de piedad, se limiten y concreten a eso, a la formación espiritual y religiosa interior, al arraigo y práctica de las virtudes personales, dentro de la inmensa variedad y especialidad de matices que les dan sus respectivas advocaciones, huyendo de todo conato o pretensión de actuar en la vida pública con evidente daño y menoscabo para aquella vida interior;* 2.^a *que las organizaciones de Acción Católica se consagren a la preparación cultural de sus asociados para la vida pública y al ejercicio del apostolado religioso bajo la exclusiva dirección de los Prelados y con muy contadas intervenciones en la actuación pública colectiva, y* 3.^a *que las intervenciones individuales y colectivas en la vida pública y ciudadana se reserven exclusivamente para las organizaciones profesionales, así sociales como políticas, bajo su singular responsabilidad, en donde los católicos, que suponemos bien formados, habrán de ejercitar sus derechos y deberes, cerca de sus compañeros y de los poderes públicos, como católicos y como ciudadanos.*

Con este criterio y esta norma de actuación creemos que se han de evitar las divisiones y las competencias ruinosas entre los católicos, y todo motivo de acusación de que la Iglesia hace política para impedir o retardar sus avances

progresivos en beneficio de los pueblos. Aquellas divisiones y competencias, funestísimas bajo todos aspectos, nacen, a nuestro juicio, de un fenómeno psicológico, producido automáticamente por la confusión o enlace indebido entre lo religioso y lo político o social. Quienes viven dentro de una asociación piadosa, por ejemplo, con la preocupación de que ha de tener una trascendencia en la vida pública, tienen la propensión a convertir en *norma general* (católica), obligatoria para todos los católicos lo que es una laudable singularidad personal o electiva de ciertos individuos o grupos: v. g. el *Rosario*, el *Corazón de Jesús* o la *Medalla Milagrosa*, etc., resultando de aquí las competencias de sacristía y un Catolicismo recargado y barroco que a muchos se les hace fuertemente repulsivo y odioso. Y los que inscritos en la Acción Católica en todas sus esporádicas formas o erigiéndose a sí mismos en abanderados de la misma tienen o se forjan la persuasión de que las actividades o las aspiraciones católicas han de tener para su mayor garantía o para su triunfo una *expresión política* en una determinada forma de gobierno o de partido o de tendencia, propenden a que todos los católicos se adhieran a ese particular modo de pensar y enlazar las cosas, y braman de coraje cuando ven que otros católicos van por otro camino.

LA UNIÓN DE LOS CATÓLICOS. Por eso no ha sido posible nunca, ni creemos lo será jamás, esa *unión de los católicos* en que empleamos casi todas las actividades del siglo pasado y lo que llevamos de este, tarea tan inútil, cansada y perdida como azotar el viento, porque los católicos, obligados por derecho y por deber, como todos los hombres, a la libertad de investigación, no podemos unirnos obligatoriamente sino en lo puramente *católico*, universal, y disciplinar de la Iglesia, y sólo voluntariamente, por coincidencia espontánea de opiniones, en lo que es materia puramente política, o social, o científica. Y así sucede que se han iniciado y se inician excelentes campañas y laudabilísimas empresas (asociaciones, periódicos, etc.) de marcado carácter religioso, defensoras acérrimas y abnegadas de la Iglesia y de sus derechos indiscutibles; pero como sus apóstoles las *matizan* con ciertas opiniones o reivindicaciones de carácter político o social, que no todos comparten, aquellos iniciadores se asombran y hasta se escandalizan de no verse secundados en ellas por *todos los católicos*, y tachan a éstos de herejes o poco menos, siendo así que si esos católicos no se suman a los primeros, no es por falta de fe o de entusiasmo religioso, sino por creer equivocadas o funestas aquellas opiniones o tendencias. Y no raras veces ocurre que, no es el móvil religioso lo que primaria y precisamente inspira esas actividades, sino el móvil político o económico que quiere servirse y prevalerse de la fuerza inmensa que tiene el sentimiento religioso para amparar aquéllas.

Poco ha hemos mencionado y elogiado la *enmienda religiosa* de la Asamblea de Estella al *Estatuto Vasco-Navarro*. Saben mis muchos y excelentes amigos vasco-navarros cuánto comparto yo sus aspiraciones *autonomistas* (de autonomía vital, no *arqueológica*) y su reciedumbre religiosa. Pero, si estoy entusiásticamente conforme con el fondo de aquella fórmula estellesa, no lo estoy ni podré estarlo jamás con su esquinada *forma*, y así hube de advertirlo repetidas veces a alguno de sus diputados y hombres de acción, aconsejándo-

les otras expresiones que no indicasen pujos de soberanía para pactar con aires de Estado, siquiera sea con la Santa Sede, lo cual pone en peligro o en sospecha la unidad intangible de la Patria, España. Dijérase, por ejemplo, que «*las Autoridades vasco-navarras recaban para sí las relaciones que han de mantener con las respectivas Autoridades de la Iglesia Católica, en consonancia con las tradiciones y los intereses espirituales de la inmensa mayoría del país vasco navarro*», y nada tendríamos que objetar, sino mucho que enaltecer.

¿Está conforme con esto mi querido amigo el Sr. Etayo?

Y así tantas otras cosas más.

Creemos que esos antiguos criterios van a cambiar ahora radicalmente. Si la Revolución, con todos sus horrores, nos trae este inmenso beneficio (pues todas las que se han verificado en la Historia, al ser *permitidas* o enviadas por Dios como castigo, han corregido muchos abusos), podemos darnos por contentos. Al fin y al cabo, renunciar a un problema, el de la *unión de los católicos* en el terreno político o social, por su mal planteamiento, es tanto como resolverlo definitivamente.

Hay que saber distinguir y separar convenientemente todo lo relativo a la Religión y a la Acción Católica, de las restantes actividades políticas, sociales y profesionales. Esto es trascendentalísimo y obligará a despertar iniciativas dormidas, anquilosadas o mal situadas.

El inteligentísimo y celoso Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, Dr. Eijo, ha empezado a dar ejemplo. Los antiguos *Sindicatos Católicos Femeninos de la Inmaculada* han sido trocados en *Sindicatos Femeninos* y su *Consiliario* retirado a la simple condición de sacerdote que, como uno de tantos, presta su ayuda y consejos a quienes los solicitan. De igual modo, la *Institución del Divino Maestro*, importantísima fundación personal del Ilmo. Sr. Eijo, se ha convertido en simple *Residencia de Estudiantes del Magisterio*. Y así esperamos que se vaya haciendo con todas las asociaciones profesionales que, con un gran error de táctica, venían ostentando el título de *católicas*.

Por eso, ante el nuevo y más acertado rumbo que están tomando estas cosas, nos parecen doblemente dolorosas las palabras que vamos a copiar de un diario (no mencionamos el título del mismo para no faltar a la caridad) que siempre se distinguió por su rabiosa intransigencia en este punto y con relación a otros católicos que no pensaban como él, como el tiempo y las Autoridades competentes les han venido a dar la plenísima razón.

«Hereje me va a llamar *El Debate* sin acordarse de que aunque estamos en días de revolución, siempre hemos defendido con nuestro Balmes y con nuestro Santísimo Padre Pío IX *que todavía hay tiempos peores que los de la revolución*; y que unos de esos tiempos fueron en España los días nefastos de Cánovas del Castillo, bajo cuyas banderas se alistaron con Pidal al frente, tantos religiosos, tantos sacerdotes, tantos católicos cegatos, y todos los antecesores por línea derecha de *El Debate*, conviene a saber: *El Fenix, La Unión, El Movimiento Católico, El Universo*, y demás consortes, a todos los cuales combatió siempre sin tregua ni descanso «El...» con más ardor y coraje que a los radicales, a los republicanos, a los socialistas y a los mismísimos anarquistas, porque esta fué la consigna que nos dió (?) desde el Vaticano el Papa del Sy-

llabus, el inmortal Pío IX; ya que no habría nunca comunistas (!?), anarquistas o nihilistas si antes no hubiera católicos liberales o católicos mestizos».

He ahí, en pocas y terribles líneas, toda la desastrosa historia *católica* del siglo XIX, que ojalá termine ahora para siempre, como así lo esperamos.

Por lo demás, como última impresión sintética de los meses que ahora historiamos hemos de decir, que en medio de los trastornos acaecidos, se vislumbran en la lejanía abundantes rayos de luz y los verdequeantes renuevos de una hermosa primavera. Si la magnífica y sentida *Elegía de la Tradición de España*, que acaba de escribir la pluma inspirada de D. José María Pemán, es el adecuado comentario a todo lo deshecho o que se ha intentado deshacer en España en estos últimos meses, el magistral artículo editorial de *El Debate* del día 14 de este mes sobre *El primer triunfo del revisionismo*, glosando la *realidad* que determinó al Gobierno de la República a suspender la campaña que culminó en el mitin de Palencia del día 8, es el himno de gloria a las actividades católicas y ciudadanas que, sin violencias, ni partidismos, ni minucias de bandería, van removiendo el alma nacional y destacando los valores perennes de nuestra Historia, de nuestra Tradición y de nuestra Vida, ante los cuales, son meros accidentes las formas de Gobierno y los hombres que hoy ocupan el Poder y, apiñados, se han hecho dueños de la calle y del Parlamento. Sigamos trabajando y *organizándonos*, sobre todo esto, sin ruidos, sin pasiones, con estoica serenidad, usando de la misma libertad y de las mismas democracia que pregonaron para subir y ahora mismo se ven obligados a rechazar.

Se refutan a sí mismos.

Hemos dicho al principio que, del monstruoso tumor de la Revolución reventado en el Parlamento, no ha salido otra cosa que aire y pus virulento; aire de idealismos, que, en buena parte, han tenido que rectificarse allí mismo, y pus de immoralidades descubiertas con motivo de los *procesos de responsabilidades*, que, parece, no se encuentran en donde se buscaban y se descubren en donde no se esperaban.

Respecto a la Constitución, el *Mahatma Ganhi* de esta España irredenta, según ellos, el Sr. Unamuno, acaba de decir (A B C del 11 del corriente):

«Ni aun los más optimistas reconocen que esta Constitución puede estar vigente cinco o seis años. Adolece de varios defectos. Uno de ellos, su antigüedad, aparte de las contradicciones de unos artículos con otros, que es lo menos malo. La antigüedad es lo peor para una Constitución. Esta debiera de ser un decálogo donde, de una manera tajante y firme, se señale lo que debe hacerse y no manejar constantemente, como ha venido haciéndose, la frase «se podrá en su día...» Esta terminología es la inseguridad y el titubeo».

Y con referencia a la campaña *revisionista*, dijo el respetado anciano, Rector de la universidad de Salamanca:

«Pienso que se debe dejar a todo el mundo que diga lo que quiera».

La verdad y la realidad son más fuertes que todo eso. ¿No lo recordáis? Al día siguiente de constituirse el nuevo Gobierno sobre el trofeo de la victoria

antirreligiosa del artículo 24, en que se consideran como *indeseables*, sino criminales, las Ordenes religiosas, y en el que parece recogida toda la basura de la calumnia y el escarnio volcados por los malhechores o mercaderes de la pluma y el grabado contra las Ordenes religiosas, usurpadoras, parasitarias, inútiles, perniciosas, etc., el propio Gobierno se vió obligado a hacer, sin duda contra su voluntad, la más irrefutable de sus apologías, pues nada menos que en la *nota oficiosa* del primer consejo de ministros hubieron de escribirse estas líneas para la Historia:

«El Gobierno deliberó sobre el precepto relativo a la ley especial de Congregaciones que el Parlamento habrá de dictar para dar efectividad a las bases que se formulan en el artículo 24. Y como en lo relativo a la enseñanza la determinación de algunas Ordenes religiosas de *suspender desde ahora su labor docente podría crear un conflicto de orden público* completamente injustificado, el Consejo acordó hacer público: primero, que sólo a la ley especial que dicte el Parlamento corresponde determinar el modo y manera de llevar a la práctica el precepto, y segundo, que si, no obstante, algunas Ordenes y Congregaciones adoptaran medidas perentorias para suspender su labor docente, el Gobierno se vería en la imprescindible necesidad de incautarse de sus edificios para que no hubiera interrupción en la enseñanza.

«El Gobierno ha estudiado también, y con todo detenimiento, la situación de España con respecto al orden público, y ha acordado proceder con la mayor energía en el empeño de impedir que el orden sufra la menor alteración.»

Ya lo sabemos, pues. La suspensión de la *labor docente*, más aún la *benéfica* y la íntimamente religiosa, que vienen desarrollando las Ordenes religiosas en España, crearía un conflicto de orden público. Luego satisfacen una gran necesidad nacional; luego son necesarias; luego no son inútiles y nocivas; luego es injusto todo lo legislado.

¿Antipatías, no del pueblo, sino de *parte del pueblo*, desorientado y perturbado? Exacto. Pero, que formen corporación y salgan a la calle con sus togas, mucetas y otros uniformes que pudieran inventarse los abogados, los catedráticos, los empleados del Estado, recaudadores de contribuciones, médicos, incluso socialistas y los mismos diputados, y veríamos, al cabo de algún tiempo, lo que recogerían de la calle. Son, en gran parte, fenómenos psicológico-patológicos.

Estoy persuadido de que, en el fondo turbio de todo eso, hay, más que irreligión, sin negar que ésta exista, un problema de orden económico-comercial, de competencias crematísticas. No olvidemos que hay actualmente en España 20.000 maestros sin escuela, que piden escuela para poder vivir. Nos bastaría reproducir también la embajada que la Universidad de Lovaina envió a la de Salamanca en 6 de marzo de 1627 y traída a España por el propio Cornelio Jansenio contra los Jesuitas, cuando aún no existían republicanos anticlericales, cuando se empezaba a temer de éstos un ~~a~~ sería competencia para las Universidades por sus colegios, para convencernos de la potísima razón de ser de todas estas luchas; pero hacemos punto final.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, noviembre de 1931.

ALEMANIA

ORIGEN DEL PARTIDO NACIONAL-
SOCIALISTA ALEMÁN.

Habiendo de hacer unas reflexiones críticas sobre el partido nacional-socialista alemán, debemos empezar por examinar la profunda raigambre que este partido tiene en la historia. Nos conviene asimismo ver someramente cuáles son los sabios por cuyo gabinete ha pasado su espíritu y cuáles las generaciones por cuyas venas su sangre ha circulado. Y por último, debemos examinar los acontecimientos y las corrientes de estos últimos años, acontecimientos y corrientes, que con tanta furia empujaron la vela del Socialismo Nacionalista. Confesamos, sin embargo, sinceramente, que este análisis no tiene las pretensiones de ser una obra acabada.

La Reforma, fijándose bien en lo que significa, se la viene a resumir en esto: protesta y negación; revolución convertida ya en casa de comedia; destrucción de las normas eternas y absolutas y junto con este desarraigo de la espiritualidad en lo más profundo de la vida humana; autonomía del hombre individual hasta quedar convertido en árbitro absoluto para todos los negocios; foco de crisis religiosas; división en la fe y hasta en la unidad misma nacional. Total que hecho el balance político-nacional de todo esto, el resultado fué la división del pueblo alemán en dos terceras partes de protestantes por una de católicos. Los protestantes que en gran parte dejaron de ser una fuerza religiosa unida, inclinados siempre a innovaciones religiosas y a errores políticos, vinieron a quedar convertidos en una especie de arena que cualquier viento se la lleva. La tendencia a formar una religión del Estado, una Iglesia nacional, había de tener por resultado el aumento excesivo de la ingerencia de los políticos y la defensa a fuerza de sanciones de la unidad religiosa y nacional del Estado: negocio este que no se podía realizar, sobre todo tratándose de pueblos divididos por sus creencias, más que a costa de las ideas y de las realidades más fundamentales; y que asimismo había de llevar necesariamente a una secularización de la vida pública. En Prusia el rey era cabeza de la Iglesia nacional. En tiempo del josefinismo en Austria el Emperador mismo determinaba cuántas velas habían de lucir en el altar. Finalmente Bismarck trató de fundar una Iglesia nacional, estimulado por el feliz experimento realizado en Inglaterra, Suecia y Rusia. Y este afán por implantar una religión del Estado o una Iglesia nacional no ha cesado de entonces acá un momento. Claro está que entretanto se ha ido haciendo campo la idea de que no hay necesidad ninguna de fundar una Iglesia nacional, siempre que se llegue a comprender el modo de poder moldear y encauzar la vida del pueblo por otra Etica nueva que le conduzca a los fines pretendidos. Realizado esto, no habría por qué meterse con cada una de las confesiones religiosas: se las podría dejar bien tranquilas a cada una en sus cultos dominicales y en sus sacristías. Mas esto no es otra cosa que respeto indiferentista de la corteza y exterminio brutal de la médula.—Llegó la época de grande preponderancia para la técnica; el Liberalismo y el Socialismo se unieron para decir que «La religión

es negocio puramente privado», frase que servía de introducción a nuevos tiempos, en los cuales se había de negar la realidad de todo otro pensamiento, de todo otro progreso, que no fuera el económico. Los grandes filósofos coleccionados en miserables ediciones en rústica, vinieron a ser como consejeros baratos. Häckel y Darwin con sus teorías evolucionistas; Nietzsche que aspiraba a cultivar el *super-homo*; Gobineau y sobre todos Chamberlain con sus teorías de las razas; Paul de Lagarde el antisemita; Hegel con su divinización del Estado; y sin poner en el último lugar a Maquiavelo con sus recetas para la adquisición y conservación del poder. Finalmente la guerra mundial es la que vino a poner el pensamiento nacional en el punto céntrico de todas las cosas.—Esta mirada a la historia nos enseña cómo las grandes masas, que poco a poco durante generaciones enteras, consciente o inconscientemente se las había venido envenenando y moldeando, vinieron a quedar indiferentes, más aún, adversas a los valores absolutos, resultando con esto campo abonado para las nuevas doctrinas.

Así ocurrió que un conglomerado de ideas, sin más unidad que un sello exterior común a todas, sirvieron de elemento intelectual para un nuevo movimiento que no podía presentar un cuerpo de doctrina lógico y científico. Hasta aquí no era más que resonancia intelectual. Mas los acontecimientos que entonces sobrevinieron levantaron sobre el estrado a unos hombres de cerebros embrollados con la maraña de mil errores políticos y religiosos, pero que se creían con fuerza suficiente; y en manos de éstos se desplegó la prometedora bandera roja de la cruz svástica, ante los ojos de gentes impresionables que buscaban desahogar por cualquier parte.

En 1918 la ruina: la campaña contra el tratado de Versalles con sus artículos sobre las deudas de guerra; la reacción contra el pacifismo extremado y el internacionalismo de los marxistas; la inflación; la usura en las altas finanzas internacionales; la dictadura en los precios por parte de los *carteles*, *trusts* y *sindicatos*; la exagerada extranjerización de la cultura e intereses alemanes por el judaísmo; la aparición de un nuevo proletariado del quinto estado, nacidos para dar ocupación al alguacil; un sobrelleno en las universidades que provocó en los estudiantes un temor angustioso ante la perspectiva de un porvenir de proletario; el *concern* de los almacenes que amenaza a la clase media; manejos ocultos que arrojan a la calle a cuatro millones de hombres; la victoria del fascismo italiano; la aspiración de las primeras castas al poder; el peligro ruso. Todo esto concurrió a dar impulso a la obra; toda palabra atrevida encontró aplausos baratos, posibilidades insospechadas de propaganda. Aquí empezó Hitler. La *necesidad* es el parche que más alto suena en su tambor de propaganda. Sus palabras van siempre ilustradas con conocimientos traídos de allá de Bengala. Acostumbra a alabar con palabras muy enjundiosas las drogas de la magia del «tercer Imperio» que, en verdad, no se ve dónde tienen la virtud curativa. Lo mismo que un incendio, así ha tomado movimiento el Socialismo Nacionalista.

En 1919 fué fundado el partido por siete miembros bajo el título de «National-Sozialistische-Deutsche-Arbeiter-Partei» (N. S. D. A. P.)

El año pasado en las elecciones generales obtuvo más de seis millanes de votos. Este partido «que, si ha tenido vida, no fué por el vigor natural a toda

asociación que crece humanamente, sino por el estado de desesperación de una humanidad zarandeada por repetidas crisis» (Muckermann, S. J.), ha venido a ser un peligro público para la Iglesia y para el Estado, lo cual nos obliga a hacer una exposición.

HITLER Y EL PARTIDO.

Hitler es el papa del partido. Su libro-programa «Mein Kampf» es la Biblia del partido. Todo lo que él dice es un dogma o un índice. El está bautizado en la Iglesia católica, pero de ninguna de sus manifestaciones se puede sacar que tenga un modo de pensar conforme al Catolicismo. Es el ídolo de sus batallones, y si nos atenemos a su conducta práctica se ve que tiene por seguro que antes se equivocará Dios, la Iglesia y el mundo entero que él mismo. Se ha comparado a Hitler, y no sin causa, con Ulrich von Hutten, *el tambor de Martín Lutero*; y no deja de ser cosa notable que el Socialismo Nacionalista encontrase por primera vez ocasión de gobernar en Turingia, la tierra natal y teatro de operaciones de Lutero. El Protestantismo creyente le rechaza como «no cristiano y contrario al Cristianismo». La prensa nacionalista se sirve de un tono demagógico y rudo, y en cuanto a su forma agresiva y provocadora no va en zaga a toda la otra prensa comunista. Se dispara aquí, dice Göbbels, director de la propaganda, «con dardos envenenados». El movimiento va dirigido por hombres decididos de verdad.

Lo característico en ellos es el método de quererlo presentar todo disfrazado y el huir con mucho cuidado de todo lo que sea hacer una exposición seria de su programa. Buscan de propósito las expresiones obscuras en los escritos y en los discursos para librarse de tomar posiciones fijas en ningún punto. Ocurre que dice uno de sus hombres más prominentes algo fundamental: pues no habrá pasado más de un día cuando ya se haya hecho declaración que las tales manifestaciones no son más que una opinión personal. Sólo las palabras de Hitler y su programa son factores inmutables y fundamentales. Dietrich Eckart, jefe redactor, por designación del mismo Hitler, del órgano más importante y periódico principal de batalla del Socialismo Nacionalista, «Völkischer Beobachter», no era sino un neo-pagano. A la muerte de este vino a ocupar su lugar Alfred Rosenberg, que es asimismo otro neo-pagano, con sentimientos antirrománicos muy acentuados y que ha llegado a tener el atrevimiento de escribir una obra blasfema contra Jesucristo: «Mytus des zwanzigsten Jahrhunderts» y a los ojos del «Duce» prosigue una encarnizada campaña contra todas las formas de Cristianismo. A todas nuestras protestas e interpelaciones, Hitler calla. Rosenberg sigue haciendo campaña como paladín de Hitler, que a todo esto guarda silencio. «Qui tacet consentire videtur».

HITLER Y LA IGLESIA.

Este callar habla más elocuentemente que muchos encarecimientos, y aunque de vez en cuando quiere Hitler congraciarse con el Catolicismo, regalándole con algunas frases laudatorias, tales frases no tienen ningún valor práctico. Aunque muchas cosas no las hubiera intentado Hitler directamente, con todo existían en su sistema o por lo menos encontraban allí fundamento. Ya llama la atención sobre esto Muckermann S. J., en una conferencia habida en la Uni-

versidad popular católica de Berlín: «Muéstrase bien claro, dice, la incompatibilidad entre el Socialismo Nacionalista y el Catolicismo en la aspiración que los dos tienen a la dominación universal... El Catolicismo abarca el hombre todo entero y el Kosmos con todas las cosas, dentro del cual, claro está, el mismo Estado y el pueblo tienen su lugar correspondiente; por el contrario Hitler dice expresamente que él reclama el hombre completo para un fin única y exclusivamente popular. Por lo cual su concepto del universo, tantas veces caracterizado como político, viene a resultar un concepto religioso, o mejor dicho, una sustitución de la religión». Con esto bastaría para cerrar la discusión. Dice Hitler en su «*Illustrierter Beobachter*»: «Nosotros no queremos otro Dios que Alemania». Ya lo notamos nosotros bien en las parroquias: que la asistencia a la Iglesia de los que se han pasado al Socialismo Nacionalista es absolutamente nula.

No se da un verdadero nacional-socialista que sea capaz de prestar un buen servicio en una organización católica. Para los mismos nacional-socialistas vale la consecuencia: «Joven que una vez ha caído bajo la narcosis del socialismo nacionalista, queda para siempre perdido para el ideal católico».—El Antiguo Testamento es fuente principal de la revelación; el que lo rechaza será anatema según el canon del Concilio vaticano (Denz Ench. 1809). Hitler lo rechaza en globo. Las misiones, que por comisión divina se siguen sosteniendo, dice que son una importunidad a los negros. En su obra «*Mein Kampf*» se atreve, p. 506 y 507, a motejar a la Iglesia con el denominativo de «terror espiritual». El antiguo amigo de Hitler, investigador en el problema de las razas, Dr. Dinter, no tiene inconveniente en dar a la publicidad las siguientes palabras dirigidas a él por Hitler: «Cuando yo llegue a ser poder no tendré mucho que reír la Iglesia Católica, pero para llegar al poder no puedo prescindir de su ayuda» («*Das Geisteschristentum*», Nov. Dez. 1930). Mencionemos solamente algunas de las manifestaciones hechas en ocasiones oficiales para el partido. El Dr. Schott decía en un discurso habido por comisión del partido: «Se nos vendrá a tener como no cristianos cuando se nos pide que en un dogma definido y, por decirlo así, estampado no se reconozca más que la única verdad valedera entre nosotros». Finalmente, de todas las declaraciones autorizadas por el partido citaremos ya solamente las de Rosenberg y Feder, hechas por comisión de Hitler. Rosenberg escribe en «*Wesen und Grundsätze*», p. 44: «El partido nacional-socialista tiene que mirar también por la conservación de la vida germano-cristiana que forma parte del movimiento popular... El único pensamiento capaz de unir todas las clases sociales y todas las confesiones del pueblo alemán es aquel concepto antiguo y nuevo al mismo tiempo, que se funda en la comunidad del espíritu. Esto es lo que se llama Socialismo nacionalista». Feder declara en «*Das Programm*», p. 49: «Día llegará en que el pueblo alemán encuentre una forma para el conocimiento y vida divina tal como la sangre del norte la desea; entonces sí que será perfecta la trinidad de la sangre, de la fe y del estado». No es, pues, más que una religión de la raza. Tal es en breves líneas la posición de Hitler y de su sistema frente al Catolicismo. Con esto no es ya difícil averiguar cuáles fueron los motivos que obligaron a los diputados nacional-socialistas en la dieta prusiana para votar contra el concordato con la Santa Sede.

HITLER Y LA CUESTION DE LAS RAZAS.

Ante todo debemos presuponer cuál es el punto de vista católico. El nacionalismo es cosa que Dios no reprueba. El amor a la patria es una participación de la hermosura del amor de Dios, con sus grandes sanciones y su santidad; es un amor ordenado. Por esta incorporación del amor a la patria en la Moral cristiana, nos muestra la Iglesia que es una virtud y nos previene contra la exageración del nacionalismo, contra el paganismo y contra el delirio. «No tendrás dioses ajenos delante de mí». La comunidad de la sangre es sin duda un bien apreciable, pero el espíritu está sobre la materia y los bienes del alma son los más importantes. Nada de examen de sangre ni de probetas. Por encima de la diversidad de las razas está la verdad de la comunión estrecha que las une a todas. Todos los hombres provienen de Adán y Eva. Todos están llamados a la redención por Jesucristo. A todos los hombres tiene que ser predicado el Evangelio según el mandato del Señor. Todas las razas tienen sus ventajas y sus defectos. Lo que nosotros queremos es que todas las razas hagan concurrir todas sus características y sus propias bellezas a la mayor armonía del universo. «Omnia ad maiorem Dei gloriam». Católico quiere decir universal. «Un solo pastor y un solo rebaño». «Corpus Christi mysticum». «Communio omnium sanctorum». Tampoco hay más que una moralidad: el decálogo es la última norma, así para los europeos, como para los negros del Congo. Aun para el Estado valen los mismos preceptos morales que para los particulares. A nadie le es lícito corregir o revisar nada, porque estas leyes han sido promulgadas por Dios mismo en la creación. El Cristianismo, con sus medios de comunicar la gracia, ha sido el más importante factor de cultura aun en el mismo Estado. «El Estado no sobrevive y al fin siempre llega un día en que nos es preciso despedirnos» (Fahsel).

El más alto fin del hombre es la felicidad eterna. La posición nacional-socialista y la posición católica frente al problema del nacionalismo son dos posiciones totalmente opuestas. La primera es sencillamente una inversión de los conceptos. El nervio de todo su pensamiento es la idea de la raza, que es como el evangelio de la sangre. La raza es la última norma del más subido valor y está sobre el espíritu, sobre la moral y sobre la gracia. «El fin más alto de la existencia de los hombres es la conservación de su propio linaje» dice Hitler («Mein Kampf» p. 104). Habla de «elementos primitivos raciales» (p. 420); «de las primeras medidas sabias que los hombres tomaron en su lucha con los animales» (p. 495) y de un *fieri* continuo de la humanidad que camina hacia la perfección. «El primer paso que separó de una manera sensible el hombre del animal, fué la invención.» Hitler desea que «se escriba una historia universal, en la cual ocupe lugar preponderante el problema de las razas» (p. 468). Dice más aún: «En lo futuro no tendrá importancia la cuestión de si los protestantes triunfan de los católicos o los católicos de los protestantes, sino esta otra, si la raza aria vive o muere». «La cultura humana y la civilización en este continente van inseparablemente unidas a la existencia de los arios. Su muerte y su caída volverá a echar sobre la tierra el velo de una nueva era sin cultura». Sólo el ario es, por consiguiente, según Hitler, el hombre de pleno valor. En esto fundamenta él la pretensión de hacer valer la fuerza sobre el derecho y su aspiración a la hegemonía mundial.

La propia raza es divinizada a la manera pagana, al extranjero se le desprecia. Total: orgullo de la propia raza y odio a las otras razas. Y aún va más lejos Hitler: «La concepción nacional de las cosas no puede aprobar la existencia de una idea ética, si esta idea constituye un peligro para la vida racial de los que ya tienen otra ética superior» (p. 420). En el párrafo 24 del programa oficial inmutable del partido se dice: «Nosotros pedimos la libertad de todas las confesiones en el Estado, en tanto que no sean un peligro para el mismo o choquen contra el sentimiento de las costumbres o moral germánica». Con esto, dicho se está lo que nos espera a los católicos en el «tercer imperio», que no reconoce a todos en absoluto el pleno derecho de ciudadanía. De este pensamiento sobre las razas salen las reglas para regir el matrimonio, la familia, la escuela y el Estado. A fin de poder determinar lo más atinadamente posible la posición del Socialismo Nacionalista en estos puntos, dejamos en lo sucesivo hablar a Pío XI y a Hitler.

MATRIMONIO Y FAMILIA.

Pío XI: «La correlativa formación interior de los esposos, el esfuerzo perseverante por ayudarse mutuamente a caminar a la perfección, puede ser con razón considerado, como enseña el Catecismo Romano, como el primer fundamento y el sentido más auténtico del matrimonio. No se puede, pues, entender el matrimonio, en el sentido estricto, como una institución para la procreación y crianza de los hijos, sino en el sentido más amplio de una plena comunidad de vida (Encíclica «Casti Connubii»).

Hitler: «Aún el matrimonio no puede ser un fin en sí y para sí, sino que debe tender a otro blanco, que es la multiplicación y conservación de la especie y de la raza. Este sólo es su sentido y su misión» («Mein Kampf» p. 276). El Papa declara además que «la familia está por encima del Estado y que los hombres no han nacido principalmente para lo temporal y para la tierra, sino para el cielo y para la eternidad». Hitler somete al Estado, la familia, la escuela, la Iglesia, como factores de la educación, y las regula severamente desde el punto de vista racial. Dice así: «Alemania pierde anualmente de 300.000 a 400.000 hombres. Si llegara a obtener cada año un millón de niños y de esos descartara 700.000 u 800.000 de los más endebles, tendríamos seguramente por resultado final un mayor robustecimiento de la raza. Lo más peligroso es que nosotros mismos cortamos el proceso de selección, y con eso nos privamos de la posibilidad de llegar a ser cabezas. Los primogénitos no son los talentos ni los más robustos. El Estado racial más definido de la historia ha sido Esparta, que ha seguido este método sistemáticamente» (Discurso en la dieta del partido en Nuremberg 7 de agosto 1929).

LA ESCUELA.

Pío XI: «El objeto de la educación cristiana es el hombre completo, el cuerpo junto con el espíritu, unidos en una naturaleza con todas sus facultades naturales y sobrenaturales, tal como lo conocemos por razón y por revelación». (Encíclica «Divini illius Magistri»). Hitler: «El estado nacional tiene que ordenar todo su trabajo en primer lugar a crear cuerpos rebosantes de salud; y después de esto lo primero debe ser la formación del carácter (entendido el carácter en el

sentido nacional). (Mein Kampf. p. 452, 460). El encargado del partido para los negocios de la enseñanza se llama a sí mismo disidente.

EL ESTADO.

Pío XI ve el fin del Estado en «la paz y seguridad» y «en las medidas más altas para el bienestar espiritual y material». Hitler: «Frente a las palabras ridículas: *seguridad, tranquilidad, orden...*» («Mein Kampf» p. 429), «ve en el Estado principalmente un medio para el fin, y entiende ser su propio objeto la conservación del ser social del hombre» (Mein Kampf. p. 420).

JUICIO DEL EPISCOPADO ALEMÁN. Todos los obispos de Alemania han rechazado el Socialismo Nacionalista como un error. El «Osservatore Romano» (Nr. 238, 1930) escribe: «El pertenecer al partido nacional-socialista es incompatible con la conciencia católica, lo mismo que lo es en general el pertenecer a cualquiera otra especie de socialismo sea cualquiera su matiz». Con esto damos por terminada nuestra investigación sobre la doctrina del Socialismo Nacionalista.

NACIONALISMO, ECONOMÍA Y POLÍTICA EXTERIOR.

Puesto que el programa del partido no es claro ni muestra continuidad sobre Economía y Política exterior, y que además, los representantes del partido en las asambleas, aunque van bien armados de hermosas reclamaciones, nunca muestran un plan único a realizar, no es aventurado ver en esto una perplejidad del partido. Criticar es más fácil que arreglar las cosas. Hic Rhodus, hic salta! Y en todo caso, si Hitler llegase alguna vez a gobernar no había de proceder de manera diferente, aunque quizá lo acompañaría todo de más sentencias todavía. Lo que le ocurriría es que le había de faltar en el Extranjero la asistencia de los grandes capitales reunidos, que Bruning tiene ahora por la confianza personal que inspira. Esta es una presuposición básica con que debe contar todo hombre de estado. En este punto el Extranjero es como un sismógrafo que todo lo registra.

PERSPECTIVA.

Hacia dónde va el partido nadie lo sabe. Una cosa hay segura por hoy, que el partido nacional-socialista hasta el día todavía no ha chocado en sus fines fundamentales contra el marxismo y en cambio a los partidos burgueses, si se exceptúa el católico, los ha deshecho, ni más ni menos.

El partido se compone de personas de los matices más distintos en lo intelectual, social y económico: protestantes, católicos, desidentes; grandes capitalistas en el socialismo, proletarios en el partido de la derecha; partidarios de la revalorización y contrarios a ella; tributarios y grandes pensionistas. Desde hace años viene haciendo promesas despertadoras de magníficas esperanzas, pero llegará un día en que a todos estos hombres, educados en el radicalismo y substraídos a la paz burguesa, desmoralizados y amargados, les parezca que se presenta la hora de la redención. Mas entonces resultará que el partido es incapaz de cumplir sus promesas. Entonces, soltados los vínculos que sujetaban a estos hombres y haciendo entrega de sí mismos, no

encontrarán puerto donde anclar e irremisiblemente serán arrebatados a las negras aguas del bolchevismo. Ya hoy se dejan ver síntomas demasiado claros de esta evolución. Si sobre todo esto tenemos en cuenta que el partido, por su modo de hacer la propaganda, forma a sus hombres según el tipo comunista, y si además consideramos que sus directores de la pequeña burguesía, con la pródiga construcción de palacios, en tiempos en que la curva de la falta de trabajo había subido más alta que nunca, están pagando con el crédito de sus electores, resulta que nuestro temor se hace más cierto.

LA VICTORIA.

Con palabras y con críticas no se hace nada. Para el Cristianismo es ya una cosa bien determinada, que ni con discursos, ni con demostraciones se puede humillar ni suprimir al enemigo. Lo que hace falta es llegar a hacerle superfluo. Y esto con el amor en Cristo que todo lo vence. La Cristiandad entera espera una decisión. «Metanoείτε», arrepentíos.

VÍCTOR SCHOLZ.

Berlín-Cosel, O. S.

BIBLIOGRAFIA

Documentos del Archivo universitario de Caracas: 1725-1810. Edición de Parra León Hermanos, en homenaje al Libertador Simón Bolívar, con motivo del centésimo aniversario de su muerte. Los ordena, anota y publica Caracciolo PARRA, de la Academia de la Historia. Tomo I. En 4.º, IX-331 págs. con varias láminas de grabados y facsímiles. Caracas, Editorial Sur América, 1930.

Impreso con una perfección que acredita a la Editorial Sur América, recibimos este primer tomo de *Documentos* preparado por el señor Caracciolo, quien nos promete continuar dando en volúmenes sucesivos los anales de la Universidad caraqueña (claustrós, grados, rentas, personal, etc.). Aquí ha incluido los documentos y actas de fundación, constituciones, cédulas, órdenes y despachos, o sea lo emanado de la autoridad real y pontificia para el gobierno de aquella Academia. Unas palabras preliminares, y algunas notas intercaladas en el cuerpo del libro es todo lo que el coleccionador pone de su cuenta, reflejando en ello el noble impulso que le anima a sacar a luz estos documentos, «ya que con su atento y desapasionado estudio había de desmedrar sin duda—más que con cualquier disertación que quisiéramos escribir fundados en ellos, pues pudiera ser tachada de parcial—esta oscura leyenda [que trata de denigrar a la España de entonces con las notas de «oscurantismo y crasa ignorancia»], formada tan oportuna cuanto injustamente alrededor de nuestro primer instituto científico, parte mínima e integrante de aquella fantástica leyenda que corrió durante mucho tiempo acerca de la grandiosa España del renacimiento». Y en comprobación de sus palabras recuerda una especie calumniosa atribuida a Carlos IV, que «no es conveniente hacer general la ilustración en América», cargo que queda desmentido en la misma colección de documentos que aquí se publican.

La reproducción de éstos es textual unas veces y otras en compendio. Aunque el resumen parece fiel, no se ha procurado distinguir bien un caso de otro. En la transcripción se ha seguido un criterio demasiado servil en materia de ortografía, encontrándose por ejemplo en un documento, el segundo del capítulo tercero, que es una cédula de confirmación de las cátedras de sagrada escritura y de filosofía encargadas a los Dominicos en aquella Universidad, estas formas pintorescas: *Jasincto, comuento, sinquentta, porttantly, enttudo, lettoca*. Documentos hay en que la ortografía de la mayor parte de las palabras discrepa de la actual, resultando molestísima su lectura. Eso podría pasar si se tratase de manuscritos con seis o siete siglos de existencia, o

de casos aislados, aunque fuesen más recientes, pero con los de fines del siglo XVIII, de nuestros abuelos, no, porque para algo ha de servir la ortografía vigente. Será, pues, una mejora en los tomos sucesivos que el señor Caracciolo modernice la ortografía, sin menoscabo de la fonética, que es la norma corriente para trabajos de esa índole. Por lo demás se ha hecho acreedor a la gratitud de las letras hispanas e hispano-americanas, en cuyo beneficio redunda la publicación de un libro, que es la mejor apología de nuestra acción colonizadora en el Nuevo Mundo.

FR. V. B. DE H.

Die Werke des hl. Thomas von Aquin. *Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung.* Zweite völlig neugearbeitete und vermehrte Auflage, von Dr. Martin GRABMANN, o. Professor an der Universität München. En 4.º, XV-372 pp., de la colección «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters». Aschendorff, Münster in W. 1931.

La extensa reseña que publicamos en esta revista de la primera edición del libro del doctor Grabmann (t. 23 [1921], pp. 232-237) nos releva de entrar ahora en detalles. Con todo tenemos que hacer resaltar las notables mejoras introducidas en la presente reedición, como lo indica la misma portada, mejoras que consisten en haber recogido cuanto las investigaciones de los últimos diez años han ido aportando para esclarecer el problema de la producción literaria de Santo Tomás. Mandonnet, Synave, Destrez, Birkenmajer, Pelster, Pelzer, y en lo relativo a España nosotros mismos, hemos dado a conocer diversos manuscritos y noticias inéditas sobre las obras del Angélico, todo lo cual fundido con lo que el propio Grabmann ha podido investigar, queda incorporado a su libro. Aun suprimida la parte de polémica con el padre Mandonnet, resulta esta segunda edición aumentada en unas cien páginas sobre la primera. Las adiciones principales consisten en la descripción de nuevos manuscritos que contienen opúsculos de Santo Tomás, en los estudios introductorios acerca de la cronología de las obras del mismo, sobre la que repetidas veces se ha ocupado la atención de los críticos en estos años, y en la ampliación del apéndice relativo a escritos apócrifos.

El doctor Grabmann, maestro consumado en la materia que estudia en este libro, y dueño del estilo sobrio y severo, propio de las materias científicas, expone, coordina, enjuicia y sentencia casi siempre con tino, sin enredarse en discusiones a que tanto se presta el tema. De propósito ha querido alejar de su libro todo lo que tenga sabor de polémica, para que éste pudiera servir de guía objetivo a los estudiosos acerca del estado de las cuestiones que en él se tratan.

Pero esta edición como la primera va informada por su tesis fundamental: que en la determinación de los escritos auténticos de Santo Tomás, es necesario utilizar simultáneamente los criterios internos y los externos, dando la preferencia a los segundos, y entre éstos, a los datos que nos proporcionan los catálogos al par de los que se infieren de las atribuciones que constan en los manuscritos antiguos. La tesis sale corroborada de esta nueva revisión de material inédito, y conforme a ella procede el autor en la resolución de los problemas de autenticidad. No necesitamos reiterar nuestra adhesión a un sistema que es norma general de crítica histórica.

FR. V. B. DE H.

Colección diplomática del real Convento de Santo Domingo de Caleruega, con facsímiles de los documentos, por el P. Eduardo MARTÍNEZ, O. P. Bacc. in S. Theol. En 4.º mayor, LXXXI-447 págs. Vergara, 1931. Tip. «El Smo. Rasario». Precio, 25 pesetas.

Las letras patrias y la Orden de Predicadores deben celebrar la publicación de este libro, en que se ha recogido una cantidad considerable de material inédito, paciente-mente preparado y dispuesto para servir de base a cuanto se haga en el terreno histó-ricodominicano sobre los siglos XIII y XIV. La escasez de fuentes primitivas y auténti-cas contribuye a realzar el valor de la nueva colección, por la que vemos desfilar per-sonajes e instituciones cuya influencia en la vida nacional no puede desconocerse.

El autor la ha enriquecido con una introducción muy erudita de más de ochenta pá-ginas. Trata en ella primeramente del método que ha seguido en la transcripción y clasificación de documentos y de la historia de los mismos, y describe luego las diver-sas clases de señoríos y tributos que existieron en la Edad Media entre nosotros, para que se pueda entender la terminología jurídica que emplean los diplomas.

La segunda parte de la introducción es un estudio documentado acerca de Calerue-ga y de su historia, familia y nobleza de Santo Domingo, relaciones de éste con el monasterio de Santa María de Castro, que luego se trasladó a Caleruega, y culto que allí comenzó a tributarse al Santo por iniciativa de su hermano Manés. Por último en la tercera parte nos presenta las relaciones de las familias reales de España con aquel monasterio, deducidas principalmente de los documentos que figuran en esta colección.

Acerca de la nobleza de los padres de Santo Domingo diserta muy concienzudamen-te refutando la tesis de los Bolandos y de cuantos la han seguido. Para ello, aparte de otros argumentos, utiliza estos tres, que son de pura ley y hasta el presente no habían sido alegados: primero, el testimonio del Cerratense, escritor del siglo XIII, que llama al padre de Santo Domingo, «venerabilis vir et dives in populo»; segundo, el del infan-te don Juan Manuel, que le da tratamiento de nobleza, y tercero, el de varios nobles de los siglos XIII y XIV, que dicen tener *naturalaleza* o parentesco con Santo Domingo. Aunque no ha de faltar quien discuta el valor de algunos alegatos que aduce el padre E. Martínez, creemos que la tesis está suficientemente probada, y los que persistan en negarla, no podrán decir que lo hacen en nombre de la crítica, sino de la hipercrítica, que es arma descartada por cuantos buscan la verdad sin prejuicios.

La colección diplomática consta de 328 documentos, divididos en tres secciones: *reales, bulas y particulares*. En los más importantes se reproduce el texto íntegro; en los demás, como son confirmaciones o de escaso interés, se consignan los datos esencia-les. Algunos van reproducidos también en fotograbado (48), y lo mismo se hace con algunos sellos (9). Entre los documentos resaltan por su valor diplomático los privile-gios rodados de San Fernando y de Alfonso el Sabio, y por su interés histórico las tres cartas de San Raimundo de Peñafort. La descripción es satisfactoria.

A pesar del esmero que ha puesto el autor en la preparación de su obra y en la im-presión de la misma, se notan ciertas deficiencias que no deben omitirse en una crítica sincera. Precisamente por tratarse de un libro tan pulido en lo material y en lo formal, los defectos, aun siendo quizá mínimos, tienen relieve suficiente para que los registre-mos aquí.

Primeramente nosotros hubiéramos optado por una clasificación de los documentos rigurosamente cronológica, desechando esa otra por anticientífica y por anticuada. Y

de prescindir de la cronológica, hubiera sido preferible la división en eclesiásticos y civiles, atendiendo a su origen. Por que de otro modo se hace difícil una clasificación precisa cuando se encuentra uno con documentos que pueden entrar lo mismo en un grupo que en otro. Tal ocurre con los números 197, 208 y 210 que se registran en elulario, mientras que al 216 se le destina a la tercera serie, teniendo tanto derecho como ellos para figurar en la segunda. El 86, que entra en la primera, debe ir en la última.

Tampoco nos convence ese puritanismo anunciado en la introducción, de llevar la escrupulosidad a no añadir ni un punto ni una coma a lo que aparece en el original. Por fortuna no lo ha cumplido el padre Martínez, aunque en materia de comas ha estado todavía parcísimo. Para otras minucias debiera haber reservado esa escrupulosidad; por ejemplo para registrar el *crismón* en los privilegios rodados y transcribir éstos con diligencia máxima, pues ya en el primero, cuyo facsímil reproduce, encontramos un *Corduve* y un *eshigere* por *Cordube* y *exhigere* (p. 2, líneas 1 y 6). Otros muchos lapsos de transcripción teníamos anotados, que prueban, más que falta de diligencia o de pericia en el copista—pues nos consta que ha confrontado hasta tres veces la copia con el original—lo difícil que es hacer una reproducción paleográfica sin recurrir a la fotografía. Por señalar algunos que den idea de lo que se trata, nos fijaremos en el documento 238, donde se ha leído *predicadores* por *predigadores* y *mi señor* por *assi*; en el 240 donde se reincide en lo de *predicadores* y se añade una *e* (línea 2) a lo que aparece en el original; en el 241, otra vez *predicadores*; en el 256, en cuya primera línea se ha leído *connoscida* por *connocida*, en la sexta el por *la* y en la séptima «rueguen a Dios siempre» por «ruegue a Dios sienpre».

Tales imperfecciones, como se ve, no afectan a lo sustancial de la obra, y cuantos se interesan por reconstruir los primeros tiempos de la actuación dominicana en España, y aun los que se ocupan en formar el inventario de nuestras riquezas diplomáticas, tendrán que agradecer al autor el gran servicio que les ha prestado sacando a luz este libro.

A los pocos días de redactar esta nota bibliográfica, cuyas líneas generales eran ya conocidas del autor—pues nos había pedido con insistencia que le manifestásemos el juicio que nos merecía su obra—nos llega la triste noticia del fallecimiento del padre Eduardo. «Yo quisiera—nos escribía en agosto último hablando de su libro—que fuese para alguna gloria de nuestro Padre, el que desde el cielo reciba este pequeño obsequio que le ofrezco». Tales eran las aspiraciones de este buen religioso, que con ejemplar constancia llevó a feliz término una obra larga y difícil.—R. I. P. A.

FR. V. B. DE H.

La tormenta que viene de Oriente, por Sergio de CHESIN. Trad. de F. VERA. Un vol. 248 p., 5 ptas. Editorial «Poblet», Serrano 106, Madrid.—Callao 675, Buenos Aires. 1931.

Profundo y documentado estudio del Soviet. Sin abandonar el humorismo tan característico de los ingleses, desarrolla con admirable competencia y hondura la teología, la metafísica, la estética, la cosmogonía, la moral, la filosofía de la historia, la literatura del Comunismo ruso. Y desenvuelve estos temas encajándolos, no en croquis europeos, sino dentro del concepto de Soviet. Y este es el mérito más relevante

de la obra: el darnos objetivamente un concepto soviético del Soviet. No es el libro de Chessin una colección de anécdotas y hechos espeluznantes de Rusia, como son la inmensa mayoría de los libros que tratan sobre la U. R. S. S. Esas anécdotas y macabros acontecimientos no prueban nada contra el Comunismo ruso, como no prueba nada contra el régimen republicano todo lo ocurrido en Francia en la época de su implantación. Todos esos lamentables sucesos originados ya por el pueblo, ya por la autoridad, históricamente hablando, son inherentes a toda transformación social buena o mala. La perfección o la imperfección y monstruosidad del ideal soviético hay que buscarlas por otros caminos, y a la luz no sólo de los hechos más o menos concomitantes y esporádicos, sino también y sobre todo a la luz de su pensamiento y de su doctrina. Y este ideal tan difícil de realizar es el que ha llevado a cabo Chessin con el presente libro. Admitanse o déjense de admitir algunas observaciones particulares del autor, este libro lo recomendamos vivamente a los lectores, en la esperanza cierta de que no se han de arrepentir de haberlo comprado. Es fecundo en sugerencias y convida a pensar seriamente sobre el fenómeno social que promete, y realiza en parte, la mayor revolución conocida hasta ahora.

Mil plácemes merece la Editorial Poblet por haber publicado la traducción de este libro, traducción bien hecha y en la que se ha conservado todo el nervio de la expresión de su autor. La Editorial Poblet siempre ha tenido buen gusto en elegir sus traducciones. No son los libros estrepitosos y vacíos los que detienen las miradas de la Editorial. Son libros sabios, orientadores y significativos los que quiere poner en las manos de los lectores de habla española. Se aceptarán o no, como es natural, las doctrinas sustentadas por esos libros. Pero no se puede negar que son libros representativos, y crean o informan simplemente sobre actitudes o doctrinas que ningún hombre culto debe desconocer. Lo que sí necesita Editorial Poblet es un poco de afán de publicidad, que la lleve a poner en sus libros, en las páginas últimas que quedan en blanco, un catálogo simplificado de sus publicaciones.

FT. J. HEREDIA.

Instituto de Ciencias de la Educación, Ginebra.—**Las tendencias actuales de la enseñanza primaria**, por E. DUVILLARD, profesor del Instituto J. J. Rousseau, encargado de la dirección de la Oficina de Investigaciones Pedagógicas de Ginebra. Traducido por Francisco ROMERO y Carmen G. ARROYO, profesores de las Escuelas Normales de Ciudad Real. Seguido de 23 grabados de juegos para la educación del cálculo y del lenguaje, para uso de los niños de ocho a diez años. 1.^a edición. 1 vol. de 182 páginas en 8.^o *Espasa-Calpe, S. A.*, Ríos Rosas, 24, Madrid. 1931. Pr. 5 pesetas.

En esta misma Revista (Enero-Febrero, 1929) hemos reseñado una obrita de caracteres muy semejantes a la que ahora nos ocupa. La cual no es otra cosa que un nuevo método de enseñanza primaria, desarrollado a base del *interés* y de la *actividad* tanto física como intelectual del alumno. Por las siguientes citas del autor se puede juzgar de la naturaleza de este método. «Para desarrollarse es preciso obrar. La actividad escolar es estéril cuando, no satisfaciendo las necesidades interiores ni adaptándose a las circunstancias, no llena su papel biológico, que consiste en favorecer el desarrollo

del individuo» (13). «No se puede entrenar la actividad sin despertar un interés cualquiera. Los objetos o las ideas no atraerán el yo más que por el cebo del interés» (15). «Los maestros deben comprender que el papel de los educadores modernos no es tan sólo instruir, sino también educar. Ahora bien: educar no es enseñar buenos modales; es dar sanos hábitos higiénicos, morales y sociales» (25). En este método desempeñan una función muy importante los llamados *juegos educativos*, y de los que el autor nos da una idea acabada por medio de grabados y explicaciones. Todo nos parece bien, en general; y en vista de ello, recomendamos con interés este libro a los maestros y maestras de las escuelas primarias. Pero no lo hacemos, sin antes llamarles la atención sobre algunas apreciaciones, cuya responsabilidad dejamos en absoluto al autor de la obra. «La escuela, escribe él, debe ser neutra» (23). «¿Cómo enseñaremos la moral? No es útil enseñarla. El niño debe ser educado de tal manera que encuentre a cada paso una regla de conducta que no haya sido encerrada en una fórmula muerta, sino aplicada, vivida» (35). «Todas las escuelas tienen el deber de introducir el baño de sol para niños y niñas. Es una muestra de ñoñería rehusar sus beneficios a las muchachas. El desnudo es casto, y, para un espíritu equilibrado, la vista de los cuerpos bellos provoca admiración, pero no pensamientos equívocos» (93).

FR. E. SUÁREZ.

Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient, par Nyoiti SAKURAZAWA. Préface de M. M. S. Elisséco et R. Grousset. 1 vol. de 160 págs. en 8.º. París. Librairie Philosophique J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne (Ve). 1931. Pr. 15 francs.

A juzgar por este libro, y cualquiera que sea el sentimiento del autor, la Filosofía del Extremo Oriente (China, Japón y la India en este caso), bien que revestida de ropajes exóticos, no se diferencia gran cosa de la Filosofía occidental, al menos tal como fué concebida por algunos Filósofos de la Grecia antigua y de la Europa moderna. Admira, sin embargo, que desde épocas tan remotas se haya llegado a tan altas abstracciones metafísicas; lo que confirma, en todo caso, la antigüedad de la cultura del Extremo Oriente.

El japonés Sakurazawa, con la autoridad que le dan sus vastos conocimientos de la sabiduría oriental y occidental, expone en esta obra las concepciones filosófico-científicas de los tres grandes pueblos del Extremo Oriente, haciendo notar su coincidencia fundamental, ya que todos ellos parten de una misma base: la vacuidad o indeterminación primitiva, anterior a todo ser y a toda sustancia, y que se revela o determina en virtud de dos principios o polarizaciones o actividades contrarias; principios que obran como supremos reguladores sobre todas las manifestaciones de la realidad, desde el campo de la Química hasta el de la Moral y de la Religión, pasando por los campos de la Biología, de la Medicina, de la Física y de la Mecánica. El autor señala también los puntos de contacto que esas concepciones tienen con las últimas conclusiones de la Ciencia occidental. Y realmente maravilla hallar una semejanza de fondo por no decir identidad, entre concepciones tan dispares en apariencia. Aunque no sea más que por esto, resulta sumamente interesante la obra del sabio japonés. Pero en ella los aficionados a la historia de la Filosofía encontrarán además muchos datos y conceptos, que les ayudarán a remontarse a las alturas de la síntesis universal.

FR. E. SUÁREZ.

Polvo de sus sandalias, por A. de Castro ALBARRÁN, Magistral de Salamanca. Un volumen de 256 páginas; con ilustraciones de Ayala y Galán. Precio 6 pesetas en rústica. Imprenta de Calatrava, Salamanca, 1931.

«Polvo de sus sandalias»—de las sandalias de Sta. Teresa, aquella «fémina inquieta y andariega», preocupación de inquisidores y coco de teólogos miopes—es un libro hecho con amor. No es una obra de historia, ni de polémica. Pero es una obra *viva*. A base de lo rigurosamente histórico, se nos da, en una serie de poemas—estampas transparentes los llama el autor—una visión íntima—doméstica—de Teresa de Jesús. La misma visión tradicional, pero purificada por el arte. La prosa de A. de Castro, en este libro hecho *para él*, es dulce como una fruta madura, y es clara como un diamante al sol. Prosa moderna—moderna en sentido de elogio—que, sin abundar en imágenes nuevas, se entra, como un chorro de melodía, por los oídos, hasta el corazón. Parece un Azorín, superándose. El mismo procedimiento de volver al final del poema sobre alguna frase de efecto. El mismo uso de frases cortas. La supresión del relativo. La sobriedad, sobre todo, que le lleva a sacrificar las *amplificaciones*, cualidad ésta más meritoria y más difícil, tratándose de un *Magistral*, es decir: de un especialista del púlpito. En resumen: no es «Polvo de sus sandalias», a pesar del asunto, una pieza de esa *literatura blanca*, que, en general, hasta ahora, salvo excepciones, sólo ha producido (como protesta contra los libros *rojos* del odio y los *verdes* de la lujuria) libros llenos de buena intención, pero de una ñoñez insufrible, carentes de todo interés y de toda gala literaria. «*Polvo de sus sandalias*» envuelve un asunto casto en una forma rica, preciosista a veces, tal que un puñado de joyas en un cofre que fuera un primor de orfebrería.

El libro está enriquecido con autógrafos, comentarios sobre la santa, una sección de notas y otra de bibliografía teresiana. La edición, un alarde de lujo y de buen gusto. Felicidades al autor, a los tipógrafos y a los lectores.

FR. L. DE F.

La percepción visual y la función de globalización en los niños, por J. E. SEGERS. Prefacio del Dr. Decroly. Traducido del francés por Jacobo Orellana Garrido. Vol. de 140 págs. Precio 5 pesetas. Ediciones de La Lectura. Espasa-Calpe, S. A.

Este trabajo—disertación presentada, en 1924, a la Universidad libre de Bruselas, para la obtención del «Certificado de Estudios pedagógicos»—propugna las siguientes conclusiones: *a)* El niño percibe mejor los colores que las formas. *b)* El párvulo no percibe fácilmente las pequeñas diferencias de forma. *c)* El niño percibe más pronto y mejor las diferencias que las semejanzas. *d)* Invitado a describir un grabado, el niño atraviesa cuatro etapas principales: la de la enumeración elemental, la de la enumeración compleja, la de la descripción y la de la interpretación. *e)* La percepción infantil es global y dominada por el interés del momento.

¿Y cómo llega el autor a semejantes conclusiones? Por el método experimental. No hay otro. Ni mejor ni peor. No mejor, porque el conocimiento de los fenómenos infantiles sólo puede adquirirse a base de hechos. No caben afirmaciones *a priori*. La doctrina surgirá al engendrar reglas los datos coincidentes de las experiencias dispersas.

Y no puede haber otro método peor, porque las estadísticas pedagógicas no resuelven nada. Experiencias que dan hoy un resultado, *mañana* dan el contrario.

Reconociendo, pues, el mérito de este trabajo y la vocación de su autor, no puedo negar mi escepticismo por el resultado definitivo de esta clase de ensayos, por otra parte útiles *hic et nunc*, y, sobre todo, muy entretenidos.

FR. L. DE F.

Le Cardinal Mercier Docteur de la Vie interieure, por G. JOANNES. Preface de A. Tanqueray. Superieur honoraire de la Solitude. Págs. XIV-145 en 8.º París-VI). Pierre Tequi. Libraire-Editeur. Rue Bonaparte, 82. Precio 8 francos.

La presente obrita es un testimonio más de las profundas huellas que ha dejado el Cardenal Mercier y de la grandeza espiritual de su figura. La autora, pues es una señorita, conoce muy bien la teología ascética y mística, de lo que son prueba sus obras anteriores, posee un fino sentido psicológico, parece haber sido discípula e hija espiritual del gran Cardenal, tuvo a su disposición copia de documentos íntimos, y armada con todas estas armas trata de conquistar el castillo interior de su alma y darnos a conocer el principio ítimo de aquella maravillosa actividad suya, de profesor, educador, prelado y director de almas. Este principio era su vida interior, su unión íntima con Dios, su santidad. El libro resulta no sólo instructivo, sino edificante.

FR. A. C.

La Mœlle de Saint-Thomas d'Aquin, ou Meditations tirées de ses Oeuvres et distribuées pour tous les jours de l'année liturgique par le T. R. P. MÉZARD de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Traduction française par un religieux du même Ordre. Dos tomos in 8.º de 452 y 352 págs. Precio: 34 fr. 1930. París. Lethielleux, editor. De venta: Librería Herder. Balmes 22. Barcelona.

Si bien son muchos ya los libros de meditación, los dos volúmenes de que aquí se trata merecen clasificación aparte, y desde el punto de vista de la doctrina creemos que se han de colocar inmediatamente después de las célebres y conmovedoras meditaciones de Fray Luis de Granada.

Todas las obras de Santo Tomás han sido compulsadas y analizadas esmeradamente, y esta materia inmensa ha sido repartida entre todos los días del año.

Pudírase creer, a primera vista, que la labor ingente del P. Mezard, resulta una compilación seca con clasificaciones artificiales. Léase su obra y se quedará desengañado.

En efecto, los artículos de Santo Tomás, que proceden por pruebas sucesivas, largamente meditadas y maduras, se ordenan fácilmente como esquema de oración, y, por otra parte, sus palabras claras y transparentes dan naturalmente impulso a los movimientos y afectos del corazón.

El conjunto de estas meditaciones, repartidas lógicamente por el orden del año li-

túrgico, es como un compendio de la Suma de Santo Tomás, de suerte que ofrece una como síntesis de toda la religión y de la vida ascética.

FR. A. S.

L' Ame Féminine. Ensayo psicológico por Paul THOUVIGNON, Pág.: 248 Precio: 16 francos. P. Lethielleux, editor. En España: Librería Herder. Balmes, n. 22. Barcelona.

El autor vuelve a tratar desde un punto de vista católico este problema eterno, resultando su obra una como respuesta a «La Mujer en la Sociedad contemporánea» de Gina Lombroso, y un complemento y correctivo de la «Psicología de las Mujeres» de George Heymans.

El autor que, bajo su seudónimo, oculta larga experiencia nos trae aquí testimonios reveladores: correspondencias íntimas, confidencias, etc. Por otra parte se vale de los escritos pedagógicos de la literatura francesa y de las sugerencias propias al método de los «tests».

Su ensayo psicológico expone el asunto bajo tres aspectos: La Mujer y la vida. La Mujer y el amor. La Mujer y la civilización.

Preciso es confesar que P. Thouvignon da pruebas de osadía no común, y que escudriña hondamente el problema. Les admirará a las mujeres el haber oído descritas tan acertadamente y comprendidas con tanta verdad como simpatía. Los hombres conocerán los móviles de actos que les desorientaban antes y los directores de conciencia se aprovecharán de una experiencia poco común.

FR. A. S.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.